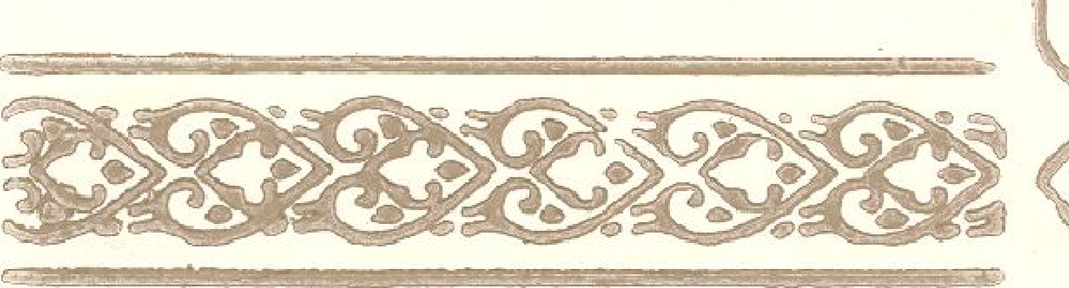
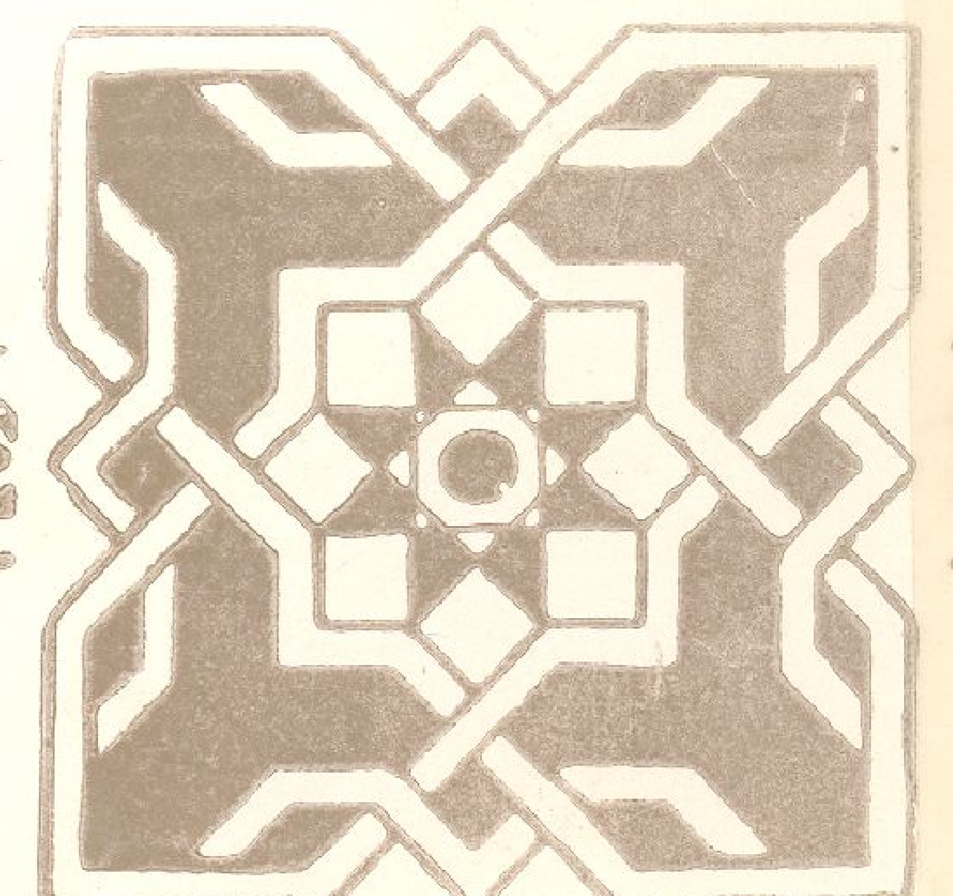
الدكتور محمد البهي

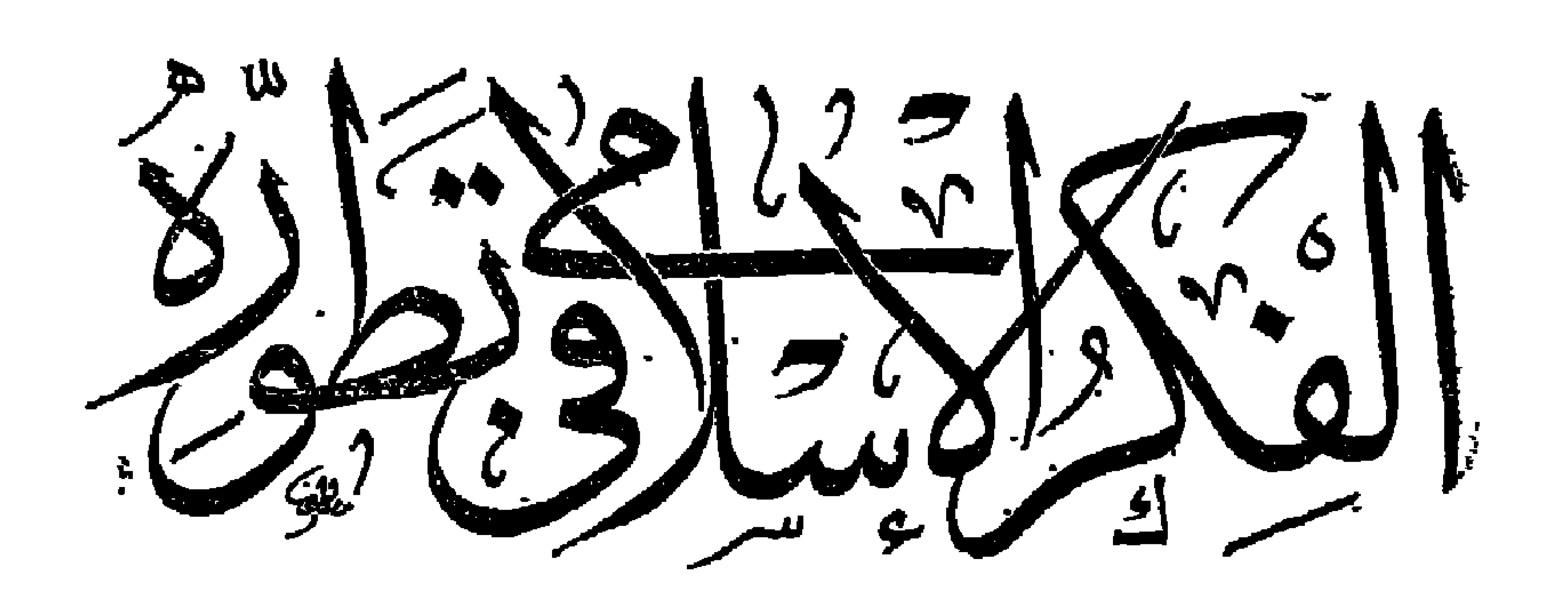
الفكر الإسلامي في تطوره





الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة - ت ٩٣٧٤٧٠

الدكتور محمد البهي



الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية . بعابدين
القاهرة - ت: ٩٣٢٧٤٧٠ ٦

الطبعة الثانية

رجب سنة ١٤٠١هـ ــ مايو سنة ١٩٨١م

دار التضامن للطباعة
٢٢ شارع سامى ـ ميدان لاظوغلى
القاهرة ـ تليفون ٣٠٥٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

* أن بعض الذين يشتغلون بالفلسفة الاسلامية يرونها فقط فى مجال ما أثر عن الاغريق ، أو ما أثر عن الفلسفة الشرقية . وتبعا لذلك يرون الفكر الاسلامى هو ذلك الفكر الذى عالج قضايا الفكر الدخيل فى العصر الوسيط ، سواء بالملاءمة بينه وبين مبادىء الاسلام ، أو برفضه كليا أو جزئيا .

وما عدا هذا الفكر للمسلمين يدخل فى نطاق « الفكر الدينى » : فى مجال الدفاع عن العقيدة ، أو مجال الفقه وتكييف أحداث الحياة الانسانية واعدادها للطابع الاسلامى ، عن طريق الاجتهاد .

ولكن هذه النظرة لتفكير المسلمين تقصر عن أن تسع تاريخ الفكر الاسلامى ، اذا ماعرف هذا الفكر من واقعه وأنه : الفكر الذى يحافظ على قيمة الايمان بالاسلام ، وقيمة المبادىء التى جاءت بها رسالة الاسلام للانسان فى حياته الفردية أو فى مجتمعه مع غيره .

فقد يرى هذا الفكر حرصه على بقاء هذه القيمة للايمان فى : مواجهة الفكر الدخيل ، وتحليل عناصره وتقييمها . وقد يرى هذا الحرص فى : الكشف عن « الضعف » الداخلى فى اتجاه المسلمين وانحراف مذاهبهم ومدارسهم ، واختلاف أحزابهم . والفكر الدخيل فى وقت قد يكون له طابع وهدف ، وفى وقت آخر لاحق قد يكون له طابع وهدف يختلف فيها عن ذى قبل . والضعف الداخلى فى اتجاه المسلمين ومذاهبهم قد يكون لعوامل معينة فى زمن ، تأتى عوامل أخرى بديلة عنها فى زمن آخر .

ولذا : فالفكر الاسلامى فكر مستمر لايقف عند حقبة معينة من الزمن ، ولا عند مفكرين معينين فى جيل من الأجيال .

فان واجه الايمان بالاسلام الفكر الاغريقى والفكر الفارسى أو الهندى فى وقت ما بالأمس ، فانه يواجه فى وقت آخر بعده : الفكر العلمانى الصليبى ، والفكر الالحادى الماركسى اليوم .

وان واجه هذا الايمان الضعف الداخلى الذى كان يتمثل فى الخصومة المذهبية والطائفية بين المسلمين أنفسهم ، فانه يواجه اليوم ضعفا داخليا آخر يتمثل فى « تبعية » تتمثل فى خصومة مذهبية وطائفية كذلك ، ولكن لغير المسلمين .. لأعداء الاسلام .

* ولذا فللفكر الاسلامى عهود ومراحل . وفى كل عهد أو فى كل مرحلة له قضايا وله رجال . وأى عهد واية مرحلة تختلف عن عهد سابق أو عن مرحلة اخرى قبلها .

وهذا الكتاب : « الفكر الاسلامى فى تطوره » قصد به القاء نظرة على مراحل هذا الفكر ، واعطاء صورة لوجوده وامتداده الى اليوم الذى نعيش فيه الآن .

وهو اذ يبرز فى بعض فصوله مواجهة التفكير لدى المسلمين للفكر الدخيل على أمتهم ودينهم ، ويوضح فى بعض فصوله الأخرى مواجهة هذا التفكير للضعف الداخلى الناشئ عن الخصومة المذهبية الطائفية .

ويهذا وذاك يوصل حلقات التفكير عند المسلمين بعضها ببعض ، وان اختلف موضوع التفكير وتعددت أو اختلفت العوامل التى تضطر وتدفع اليه .

وبهذا الوصل بين حلقات التفكير ينير هذا الكتاب الطريق لقارئ الفكر الاسلامى ولدارسه أيضا ، نحو هدف الفكر الاسلامى منذ نشأته ، ونحو عدم الوقوف بتاريخ هذا الفكر عند حقبة معينة من الزمن ، أو عند مجموعة خاصة من المفكرين ، ينتسبون فى تفكيرهم الى موضوع خاص .

وبهذا الوصل كذلك اذا اعتبر الفكر الاسلامى فى لقائه أو فى مواجهته الفكر الاغريقى ، وللفكر الفارسى والهندى ، على عهد العباسيين فلسفة اسلامية ، فانه اليوم فى مواجهته للفكر الأوروبى العلمانى ، أو للفكر الآخر الماركسى اللينينى يعتبر أيضا فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة .

كذلك — بهذا الوصل — اذ اعتبر نقد ابن تيمية فى القرن السابع الهجرى ، والحركات الاسلامية الأخرى بعده التى تأثرت به ، لضعف المسلمين الناشىء عن الحزبية الفكرية ، والخصومة الطائفية والمذهبية ، فلسفة اسلامية ، فان نقد « التبعية » للغرب أو للشرق اليوم ، وللكتلة الاستعمارية الرأسمالية ، أو للكتلة الاستعمارية الماركسية الشيوعية ، يعتبر فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة . اذ هذه التبعية أيضا ضعف ناشىء عن تحزب فكرى وخصومة طائفية ومذهبية ، كذلك الضعف على عهد ابن تيمية .

وطالما كان الفكر الاسلامى — كما يحاول الكتاب أن يعرضه — هو فكرا للحفاظ على الايمان بالله والقيم الاسلامية . فتأييد هذا الحفاظ ، أو نقد ما يضعفه أو يواجهه فى تحد من أسباب ، هو فكر اسلامى : فى عهد مضى ، أو فى حاضر ، أو فى آت .

والله الموفق ، والمعين ، وعليه توكلت واليه أنيب .

محمد البهى

مصر الجديدة فى ربيع الأول سنة ١٣٩٠هـ
مايو سنة ١٩٧٠م

تمهيد

الفكر الاسلامى هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الاسلام فى مصادره الأصلية : للقرآن ، والسنة الصحيحة :

١ ـــ اما تفقها واستنباطا لأحكام دينية فى صلة الانسان بخالقه فى العبادة ، أو فى صلة الانسان بالانسان فى المعاملات ، أو لمعالجة احداث جدت ، لم تعرف بذاتها فى تاريخ الجماعة الاسلامية ـــ على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته رضوان الله عليهم ـــ أو تبريرا لتصرفات خاصة صدرت وتمت ، أو تصدر تحت تأثير عوامل أخرى .

٢ ـــ واما توفيقا بين مبادىء الدين وتعاليمه من جانب ، وفكر (١) اجنبية دخلت الجماعة الاسلامية من جانب آخر ، بعد أن قبلت هذه الفكر كمصدر آخر للتوجيه .

٣ ـــ أو دفاعا عن العقائد التى وردت فيه ، أو ردا لعقائد أخرى مناوئه لها ، حاولت أن تحتل منزلة فى الحياة الاسلامية العامة ، لسبب أو لآخر .

... الى غير ذلك من الدوافع والأسباب التى تدعو الى اعمال الفكر فى المحافظة على الطابع الاسلامى . كما يراد له أن يكون أو يبقى ذا صبغة اسلامية .

وهذه المحاولات العقلية لم تبدو كظاهرة عامة فى الجماعة الاسلامية الأولى أيام الدعوة الى الاسلام فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا فى عهد الخلفاء الراشدين من أصحابه . بل شغل هذا الوقت ، أو اشتغل فيه المسلمون بنشر الدعوة وتمكين الجماعة الاسلامية من الاستقرار ، وارساء الحياة الاسلامية فيها على مبادىء القرآن والسنة الصحيحة :

---

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

بالتطبيق العملى لوصايا الاسلام ، وعدم الانفكاك عن الأسلوب الذى الزم به الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه فى تصرفاته .

ولكنها (أى هذه المحاولات) وضحت — كظاهرة عامة — يوم أن خف ايمان المسلمين بالاسلام ، وشغلت الحياة الدنيا ركنا فسيحا فى قلوبهم ، وأضطروا من أجل ذلك الى الملاءمة بين اسلامهم كدين وعقيدة ، وبين تصرفاتهم فى هذه الحياة تبعا لمنزلة هذه الحياة الدنيا التى صارت اليها فى تقديرهم ، بعد أن كانت الدنيا كلها على هامش حياة السلف من قبلهم .. بدت هذه الظاهرة فى الربع الأخير من القرن الأول الهجرى ، وأصبح منذئذ يؤرخ لفكر اسلامى ، ولاتجاهات فكرية اسلامية مختلفة .

ومنذ ذلك الوقت حتى الآن قطع الفكر الاسلامى مرحلتين . ونعيش الآن نحن فى الثالثة .

* قطع المرحلة الأولى : وهى مرحلة التكوين . وفيها تكونت اتجاهاته الأساسية ، ومدارسه المختلفة :

فتكونت مذاهب العقيدة ،

ومذاهب الفقهـاء ،

ومدارس الصـوفية ،

ومدارس الفلسفة ،

ومذاهب التفسير للقرآن الكريم ،

كما تكونت واتسعت الفجوة بين الشيعة والسنة .

وترجع العوامل التى ساعدت على تكوين هذه الاتجاهات الفكرية جميعها الى :

أولا : الى تأثير الأحداث المحلية ، والانقلابات الداخلية . فقد عاون هذا العامل على تأسيس مذاهب العقيدة فى « الامامة » . ورأينا رأيا :

(أ) للخوارج (بزعامة الأشعث بن قيس) ،

(ب) وللشيعة الزيدية والامامية ، والغلاة أو الاسماعيلية الباطنية ،

(جـ) وللمحايدين ، كعبد الله بن عمر ، وسعد بن أبى وقاص ،

(د) وللمرجئة ، كغيلان الدمشقى ،

ثم رأينا المدرسة الاعتزالية ،

والصفاتية أو الأشعرية ،

.. كل واحدة منها تدلى برأيها فى الامامة ، كما تدلى بالرأى فى بقية المسائل الأصولية والاعتقادية .

وثانيا : الى تسرب الفكر الأجنبى الوثنى المصرى (فى الاسكندرية) ، والدينى الشرقى : البوذى ، والبرهمى ، والزرادشتى ، والمانوى المسيحى ، واليهودى ، والفلسفى الاغريقى .

وهذا الأخير أحدث :

(أ) المذاهب الفلسفية ، التى منها :

١ — الاتجاه الفلسفى لما بعد الطبيعة ، وهو الذى يمثله ابن سينا فى المشرق ، وابن رشد فى المغرب .

٢ — والاتجاه الفلسفى الطبيعى ، الذى يمثله أبو بكر الرازى .

٣ — والاتجاه الفلسفى الاشراقى الذى يمثله السهروردى المقتول .

(ب) ... كما ساعد على نشأة :

١ — التصوف الزهدى ، الذى يمثله الحارث المحاسبى .

٢ — والتصوف الفلسفى ، الذى يمثله الغزالى .

٣ — والتصوف الهندى المسيحى الأفلاطونى الحديث ، الذى يمثله ابن عربى . وابن سبعين ، والحلاج .

وثالثا : الى مواجهة أحداث الحياة ، وتطور المجتمع الاسلامى :

من مجتمع بسيط الى مجتمع حضارى مركب ،

ومن سياسى محلى الى سياسى عالمى أو دولى .

وهذا العامل كون مدارس للفقه المختلفة التى تتوزع : بين أصحاب الحديث ، وهم أهل الحجاز :

١ — أصحاب مالك بن أنس .

٢ — وأصحاب محمد بن ادريس الشافعى .

٣ — وأصحاب سفيان الثورى .

٤ — وأصحاب أحمد بن حنبل .

٥ — وأصحاب داوود بن على بن الأصفهانى الظاهرى .

وهؤلاء جميعا يقدمون الخبر عن الرسول عليه الصلاة والسلام على القياس الجلى والخفى . ويروى عن الشافعى قوله :

« اذا وجدتم لى مذهبا ، ووجدتم خبرا على خلاف مذهبى ، فاعلموا : ان مذهبى ذلك الخبر » .

... وأصحاب الراى ، وهم أهل العراق ، أصحاب أبى حنيفة النعمان ابن ثابت .

وهؤلاء ربما يقدمون القياس الجلى على أخبار الآحاد التى تنسب اليه عليه الصلاة والسلام ، اذ يروى عن أبى حنيفة قوله :

« علمنا هذا رأى ، وهو أحسن ماقدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك فله مارأى ولنا مارأيناه » .

وتفاعل الفكر الاسلامى مع أحداث الحياة الانسانية فى الجماعة الاسلامية قانون عام تخضع له أية جماعة انسانية ، كما يخضع له الفرد نفسه :

فيما وقع فيها من خلاف حول الرياسة العامة للدولة ، وما تسرب اليها من فكر (١) انسانية ، وتعاليم دينية دخيلة — يقع ويتسرب مع أية جماعة انسانية ، متى توافرت الظروف التى تساعد على وقوع ذلك .

وتطور الحياة نفسها من بسيطة الى معقدة ، ومن محدودة الجوانب

---

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

الى كثيرة الجوانب — مبدأ يقضى به التوسع والخروج عن عزلة الحياة الضيقة لأية جماعة نمت وتزايدت .

والعامل الأول من هذه العوامل الثلاثة المجددة للفكر الاسلامى فى المرحلة الأولى — وهو تأثير الأحداث المحلية والانقلابات الداخلية — ان كان صاحب اثر سلبى على وحدة الجماعة الاسلامية ، ومال بالجدل العقلى الى خصومة انحرف فيها طرفا الخصومة عن حد الاعتدال ، وعن مقاييس المنطق الانسانى ، والمعايير السليمة الواضحة للدين والتدين .. فان العامل الثانى ، وهو تسرب الفكر الأجنبية الدينية والفلسفية ، قد أظهر فى وضوح قبول الاسلام لتحدى هذه الفكر ، ولم تستطع أن تفرض عليه توجيهها الخاص .

والعمل العقلى الفلسفى للمسلمين يبرهن :

اما على هضم الاسلام لهذه الفكرة وادخالها فى محيط تعاليمه .

واما على وهنها (أى وهن هذه الفكر) وعدم استطاعتها الوقوف أمام اختبار العقـل الصحيح .

وهذا يدل من جانب آخر على : أن الاسلام يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية انسانية دون أن يخشى عليه ، طالما وجد من المنتسبين اليه من يستطيع فهمه فى أصوله وغايته .

وكذلك الشأن بالنسبة للعامل الثالث ، وهو مواجهة أحداث الحياة وتطور المجتمع الاسلامى ، فان تفاعل الاسلام مع هذا العامل كان تفاعلا خصبا منتجا . وبرهن على مرونة الاسلام فى مبادئه بفضل الاجتهاد ، وعلى سعة استيعابه للمستجد من مشاكل الحياة :

فالفقه الاسلامى تدل كثرة مذاهبه ومدارسه على سعة محاولة لتكييف الأحداث من وجهة نظر الاسلام .

والخلاف الذى بينها فى اعتبار بعض أصول التفقه والمراجع التى ترد اليها احكام الحوادث ، لم يكن الا خلافا ناشئا عن رغبة المختلفين فى ضرورة الحرص على بقاء الجماعة الاسلامية آخذة بالاسلام فى منهاج حياتها اليومى :

فتقديم الخبر والرواية على القياس ،

أو تقديم القياس على خبر الآحاد — وهو الخلاف الذى بين أهل الحديث وأصحاب الرأى فى المدارس الفقهية — يهدف من الطرفين المختلفين فى التقدير على هذا النحو الى عدم افلات حدث من الأحداث من أن تكون له صبغة اســلامية .

فخبر الآحاد — لأنه آحاد — لايزيد فى قيمته الحجية فى واقع الأمر على قيمة الحاق أمر لم ينص على حكمه بأمر آخر نص على حكمه فى الكتاب أو السنة الصحيحة المعتمدة ، وهو مفاد القياس .

كما يدل استيعاب جوانب الحياة المختلفة على مدى تفاعل الاسلام مع مبدأ تطور الجماعة الاسلامية كجماعة انسانية :

فلم يقف عند حد تحديد شأن عبادة المخلوق لخالقه ، والكيفية التى تؤدى بها هذه العبادة . بل تجاوز ذلك :

الى علاقة الأفراد بعضهم ببعض كرعية ،

وعلاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع ،

وعلاقته بهم كاخوان له فى الاســـلام ،

ثم علاقة الجماعة الاسلامية فى الاسلام فى جملتها بجماعة أخرى أجنبية لاتدين بالاســــــلام .

واستطاع المجتهد الأول — وأصحاب المذاهب الفقهية ، أن يوجدوا أنواعا متعددة من الفقـــه ،

واصبحوا يعرضون فى ندواتهم وتواليفهم :

لفقـــه العبـــادة ،

بجانب فقه العقود ،

وفقه التجارة والاقتصـــــاد ،

وفقه الأسرة ،

وفقـــه التركات وتوزيعها ،

وفقـــه العقوبات ،

وفقـــه الظروف الاستثنائية أو فقه المصالح المرسلة ،

وفقـــه الحـــرب والأسر ،

وفقه الهجوم والدفاع ، وهو فقه الجهاد .

كما تعرضوا لتصفية بعض النظم الاجتماعية السابقة على الاسلام :
كنظـــام الرق ،

أو لتقييدها : كنظـــام الزوجية .

... وهكذا فى هذه المرحلة نجد تفكير المسلمين قد تفاعل مع الحياة التى يعيشون فيها ، ونجد المسلمين قد صاغوا جوانب حياتهم المختلفة صياغة اسلامية ، مع سلبية فى بعض هذه الجوانب ، وايجابية واضحة فى البعض الآخر . شأن كل جماعة انسانية فى تبلور حياتها من مبدأ ، أو فكرة ، أو عقيدة ارتضتها لنفسها كأساس فى التوجيه بها .

* * *

* وتطع الفكر الاسلامى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة اعادة بناء المجتمع الاسلامى .

وفى هذه المرحلة :

استخلصت أسباب الضعف ، وعوامل تمزيق الوحدة الاسلامية .

كما حددت من جانب آخر عوامل التقريب ، واعادة التماسك من جديد .

وترجع عوامل اضمحلال الفكر الاسلامى فى هذه المرحلة التى دفعت الى التفكير فى اعادة البناء من جديد :

أولا : الى الأثر السلبى لمذاهب الفكر الاسلامى فى المرحلة السابقة . هذا الأثر الذى جاء :

نتيجة لحال الانحدار نحو الضعف الذهنى ،
والتعصب فى غير احتياط ،
والافراط فى التقليد والغاء الشخصية الانسانية المتأخرة ،
والجنوح بتعاليم الاسلام الى ما هو بعيد عن الاسلام .

وثانيا : الى اثر الاعتداء الذى قام به التتار من الشرق ، والى غزاة الصليبيين من الغــرب .

أما العوامل التى رآها أصحاب الدعوة الى اعادة بناء المجتمع الاسلامى فانها ترجع :

أولا : الى اضعاف التعصب لمذاهب المرحلة السابقة ومدارسها المتنوعة .

وثانيا : الى فصل ماليس باسلام مما هو اسلام ، عن طريق الرجوع الى القرآن والسنة الصحيحة ، واعتبارهما أساسا للرأى فى ذلك ، وفى طبع أحداث الحياة بطابع اسلامى .

وهــذا العامل الثانى يستدعى :
اضعاف « التقليد » من جهة ،
والدعوة الى « الاجتهاد » من جهة أخرى .
وقد حمل لواء الحركة الفكرية فى هذه المرحلة الثانية :
١ — محمد بن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية .

٢ — ومحمد بن عبد الوهاب ، كمقدر لحركة ابن تيمية وحريص على صــيانتها .

٣ — ومحمد بن على السنوسى الكبير ، كداعية الى الرجوع الى القرآن والسنة ، وتخليص الفكر الاسلامى من مظاهر ضعفه وركوده .

٤ — وعثمان بن محمد بن فودى (١٢٣٢هـ — ١٨١٧م) الداعى الى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة فى غرب افريقيا .

* اما المرحلة التى لم يزل الفكر الاسلامى يعيش فيها حتى الآن : فى تحد وصراع ، فهى :

تلك المرحلة التى ظهر فيها الاستعمار الغربى والاستعمار الشرقى ويحاولان السيطرة على توجيه المسلمين فيها .

وفى هذه المرحلة الراهنة الحرجة يتجه الفكر الاسلامى مرة الى تأييد الاستعمار ، أو على الأقل يتجه الى الولاء له .

وبدا هذا الاتجاه فى بحوث بعض زعماء « الاصلاح » فى الهند ، وفى مقدمتهم السيد أحمد خان .

كما بدا فى نشأة بعض المذاهب الدينية الجديدة داخل الجماعة الاسلامية ، كمذهب الأحمدية الذى تفرع عنه فيما بعد مايسمى « بالقاديانية » .

وبالاضافة الى هذا وذاك بدا هذا الاتجاه كذلك :

فى دراسة المستشرقين للاسلام ، وتصدير هذه الدراسة الى المسلمين وتقديمها اليهم فى صورة بحوث أو فى صورة توجيه جامعى ، أو تنوير عام .

كما بدا فى استجلاب الفكر الماركسى اللينينى ، و « الماوى » وتقريبه الى الاسلام باسم الثورة الاجتماعية و « التقدمية » نحو : ديكتاتورية الطبقة العاملة العالمية .

واتجه الفكر الاسلامى مرة أخرى فى هذه المرحلة الى مقاومة الاستعمار الغربى والشرقى ، ومقاومة تلك المذاهب والبحوث الفكرية الاسلامية التى خلقها لمعاونته فى تمكين سلطاته فى رقعة البلاد الاسلامية .

وبدا هذا الاتجاه فى حركة جمال الدين الأفغانى .

ثم فى حركة الشيخ محمد عبده ومدرسته الاصلاحية بعده .

ثم فى دعاة آخرين بعدهما — كاقبال وغيره — لتوضيح خطر الاتجاهين على الاسلام والمجتمعات الاسلامية .

منذ بداية القرن العشرين أخذ التفكير الاسلامى اما :

طابع « التجديد » ،

أو طابع الاصلاح الدينى .

دون أن تكون للحركة « التجديدية الفكرية » الآن صلة مباشرة بمعاونة الاستعمار ، على نحو ماكان الاتجاه الفكرى الذى قام طول نصف القرن الأخير بمساندة الاستعمار وطبع نفسه بطابع « التجديد » أو « الاصلاح » وهو اتجاه السيد أحمد خان ، ومذهب الأحمدية فى الهند .

فقد قام كلاهما لخدمة الاستعمار ، ولكنه غطى هذا الهدف باسم التجديد والاصـــلاح .

ومع كون حركة التجديد فى الفكر الاسلامى فى هذا القرن العشرين لم تكن باملاء الاستعمار الغربى مباشرة ، فانها مع الأسف الشديد تعاونه على ازدياد نفوذه لأنها ترديد اما للفكر الغربى ونظرته الى الاسـلام ،

أو للفكر الغربى الطبيعى ونظرته المادية فى الحياة .

وبذلك تعتبر (هذه الحركة التجديدية) من حيث الأثر السلبى على « القيم الاسلامية » استمرار لاتجاه معاونة الاستعمار المكشوفة فى القرن الماضى ،

بل كانت فى سلبيتها أشد وأقسى على هذه القيم ، لأنه لم يتصل بها اتهام معاونة الغرب المستعمر ، كما صاحب هذا الاتهام حركة التجديد الماضـــــية .

ودراسة الفكر الاسلامى فى هذه المراحل الثلاث تعنى قبل كل شىء ببيان العوامل الايجابية ، والأخرى السلبية ، التى لها أثر مباشر اما فى قوة المسلمين ودفعهم الى الأمام ، أو فى ضعف المســـلمين وتمزيق كتلتهم ، وابعادهم عن سيادة أنفسهم على أنفسهم .

* * *

الفصل الأول

تقييم الفكر الاسلامى فى مرحلته الأولى

فى جانب الفقـــه :

١ ـــ ان الفكر الاسلامى فى جانب التفقه يدل على قدرة وبراعة عقلية ، ويدل ايضا على اصالة فى الفهم ورجاحة فى الوزن ، وعلى خطوات فسيحة فى البنـــــاء .

ولو لم يصر التفقه الى تعصب ، ولو لم تصل تلك الأصالة فى الفهم الى تقليد جارف ـــ لما وقفت حركة البناء الفقهية ، ولما وقعت بعد هذا الوقوف تلك الانفصالية ، فى حياة المسلم : بين سلوك يأخذ مجراه تحت تأثير ظروف الحياة نفسها ، وبين الاسلام الذى تجمدت روافده بحيث لم تعد تسير مع السلوك جنبا الى جنب ، أو بحيث لم تعد تمنح الانسان المسلم المساعدة فى التوجيه فى سلوكه وفى طبع هذا السلوك بطابع اسلامى .

هذه « الانفصالية » دعت بعض علماء المسلمين الى أن يطلبوا الى المسلمين العودة الى أوضاع الحياة قبل هذه الانفصالية والوقوف عندها ، وبذلك تنقطع صلتهم بقوانين الحياة فى التطور وفى البقاء للأصلح فى ملاءمته نفسه مع أحداث الحياة .

وهؤلاء هم الذين يصفون الجديد بأنه « بدعة » . وهذا خلف ، وضد حياة الانسان نفسه .

بينما هذه الانفصالية ذاتها دعت بعض مؤرخى الأجانب للحكم على الفقه الاسلامى بالافلاس ، أو بالتأزم . وكلاهما دليل على أن امكانياته محدودة ،

وانها انتهت ، واستنفدت عند حد معين فى تاريخ الجماعة الاسلامية ، ولم تستطع بعد هذا الحد المعين الآن أن تقدم المعنوية الضرورية .

هذا وذاك فى حين : أن نفرا ثالثا من علماء المسلمين لم ير واحدا من الرايين السابقين ، بل يرى أن هذه « الانفصالية » التى وقعت منشؤها : طغيان التعصب للمذاهب ، وعدم الانفكاك عن التبعية المطلقة . فحال هذا الطغيان دون اتخاذ موقف حر يعود بالاسلام الى مرونته . وبذا يمكن له أن يستوعب الجديد من الأحداث ، ويمكن له أن يستمر كذلك فى تقديم المعونة التى كان يقدمها فيما مضى ، يوم أن كان هنـــاك موقف حر أو ما يسمى « بالاجتهاد» .

... وهذا النفر الثالث هو صاحب التفكير الاسلامى فى مرحلته الثانية وهى مرحلة اعادة بناء المجتمع من جديد .

* * *

فى جانب التفلسف :

٢ — اما الفكر الاسلامى فى جانب التفلسف فيقوم على أنه فكر حاك ومردد للفكر الدخيلة ، وبالأخص الاغريقية منها ، دون أن يقدم جديدا ، أو حتى دون أن يهضمه .

وما هذه المعارضة للفكر الاغريقى التى يتزعمها الغزالى الا آية على أن العقلية الاسلامية لم تفهم صنعة العقل الآرى ، ممثلا فى التراث الفكرى اليونانى .

وهذا الرأى ينادى به بعض علماء الغرب من المستشرقين فى نقـــدهم للفلسفة الاسلامية .

ولكن فى واقع الأمر : عدم بناء الفكر الاســـلامى جديدا فى الفلســـفة الاغريقية الالهية ، أى عدم اضافته حلقات الى ما خلفه الاغريق فيها :

لا يعود الى وقف العقلية الاسلامية عند حد الحكاية والتقليـــد دون الأصالة والبناء .

كما لايرجع الى عدم هضم هذا التراث الفكرى ،

بل يرجع الى أنه قد تكشف لهذه العقلية الاسلامية بعد الدراسة أن هناك فجوة بين بعض فكر هذا التراث وبين مبادىء الاسلام .

فالذين احتضنوا هذا الفكر من المسلمين استنفدوا صنعتهم العقلية فى التوفيق والملاءمة بين الجانبين ،

والذين رفضوه منهم قصروا تفكيرهم على اظهار نقائصه وبيان بطلانه من وجهة المقاييس العقلية فى المرتبة الأولى ، ثم من وجهة الاسلام فى المرتبة الثانيـــــة .

فكتاب : « مقاصد الفلسفة » للغزالى الذى يجعله تمهيـدا لكتابه : « تهافت الفلاســفة » .. يوضح فى غير لبس : مدى فهم الغزالى للفكر الاغريقى ، ثم مدى فهمه ايضا لعملية التوفيق التى قام بها المسلمون .

فتناقض الفكر الاغريقى فى كثير من آرائه لبعض تعاليم الاسلام وجهت العقليات الاسلامية وجهة أخرى ، غير وجهة البناء والاضافة . وهى وجهة التوفيق ، أو النقد .

ولو أن العقلية الاسلامية لا تملك استطاعة التفكير الفلسفى لما كان لها انتاج يؤثر : سواء فى عملية التوفيق ، أو فى عملية النقد . فكلتاهما عمليتان تدلان على العقل الذى يباشرهما عقل فلسفى يستطيع البناء ، ان دعت ظروف الفكر الى البناء .

ويؤيد ذلك : أن العقل الاسلامى نفسه فى مجال آخر غير مجـــال « الميتافيزيقا » والالهيات ، وهو مجال الرياضة والطبيعة — استطاع أن يكون عقلا بنائيا ومنتجا أصيلا .

لأنه فى هذا المجال الآخر لم يجد الحرج الذى وجده فى المجال الالهى . وهو الحرج الناشىء عن القيمة الذاتية للتعاليم الاسلامية ، التى ادركها وبرهن على صحتها قبل نقل الفكر الدخيل الاغريقى الى اللغة العربية .

فكان من الطبيعى أن يفهم الفكر الدخيل فى ضوء تلك القيمة الذاتية

للتعاليم الاسلامية ، وكان من الطبيعى كذلك قبل البناء فى الفكر الفلسفى الدخيل : أن يوفق ، أو ينقد هذا الفكر ، عندما تبدو معارضته لشىء التزمه عقلا قبل ذلك ، وهو تعاليم الاســـلام .

ويقول WILHELM DILTHEY فى : كتابه Gesammelte Schriften (فى الجزء الأول صـــفحة٢٩٢ ـــ طبع لبيتسج سنة ١٩٣٣) :

« وقد استخدم المسلمون المصطلحات الفلسفية اليونانية فى علم الكلام ، واستخدموا فى تنظيمه المنطق القديم وعلم المقولات . وقد تركز محيط الأفكار حول التصورات الدينية وجذبت نحوها نتفا من العلم اليونانى واخضعتها لها .

وقد تغير الأمر لما اكتشف العرب ــ كمركز ثان للعمل العقلى ــ علوم اليونان الطبيعية ، وابتداوا يبنون حولها دائرة من المعارف الطبيعية .

وقد أثرت حركة ترجمة العلوم الطبيعية الى العربية فى الاستمرار فى بناء العلوم الواقعية التى نشأت فى مدرسة الاسكندرية ، وحافظت هذه المدرسة على عدم الخلط فيها ، كما كانت ..

والغرب مدين للعرب بدور الوساطة فى نقل نظام الأرقام الهندية ، وفى توسيع نظام الجبر اليونانى » (ص ٢٩٣ ـــ ٢٩٤) .

« وبلا شك قد هيأوا الأوامر بتقدمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث :

فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية .

وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية .

كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمى .

ومايقوله « ديلتاى » هنا يؤكد ماذهبنا اليه ، من أن : عدم بناء الفكر الاسلامى فى الجانب الالهى فى الفلسفة الاغريقية يرجع الى التباين بينها

وبين تعاليم الاسلام ، وليس الى ضعف العقلية الاسلامية وعدم استطاعتها التفلسف .

على أن هناك شيئا آخر وراء البناء أو وراء عدم البناء ، من العقل الإسلامى ، فى جانب الفكر الاغريقى ، هو :

أن تفلسف المسلمين فى الجانب الالهى الاغريقى الذى انحصر فى التوفيق والملاءمة بين آراء الاغريق من جانب وتعاليم الاسلام من جانب آخر ، لم يفد الاسلام كدين ، كما لم يترك العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى على حقيقته .

... لم يفد الاسلام كدين ، لأن : معتقدات الدين فى جانب الله سبحانه وتعالى ، بشرحها شرحا فلسفيا اغريقيا أو بامالة الفكر الاغريقى نحوها ومحاولة صهر الطرفين فى وحدة واحدة .. عقدت هذه المعتقدات ، وأضحى فهمها بعد التعقيد أو بعد تفلسف العقيدة ، وقفا على طبقة من الناس خاصة ، وهى طبقة العقليين الذين دربوا ذهنهم تدريبا خاصا على فهم المشاكل الفلسفية الالهية القديمة ومشاكل القرون الوسطى :

ولم تترك هذه الملائمة العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى على حقيقته . لأنه صبغه ، بعد التفلسف القائم على التوفيق ، بصبغة دينية ، منحته نوعا من القداسة تحول دون نقده ورؤيته كما هو . كما أضافت اليه عناصر دينية أخرى ليس من السهل فصل بعضها عن بعض .

وبذلك بقى هذا الفكـــر فترة من الزمن يردد على هذا النحو من الاشـــتباك .

* * *

فى جانب التصوف :

٣ ــ أما التصوف الاسلامى فقد نال نوعه المتأخر استحسان الغرب من جانب ، وسخط المسلمين عليه من جانب آخر .

كان التصوف زهدا . فأصبح ضربا من ضروب الفلسفة . ثم مال الى « وحدة » البراهمية و « حلول » المسيحية .

وهذا المآل الذى آل اليه هو موضـع الاختلاف فى التقدير ، بين الاستحسان والتجريح .

أما استحسان علماء الغرب له لأنه يميل بالاسلام نحو المسيحية . فيبعد الاسلام عن مجال الحياة العامة . ويقصره على الدربة النفسية ومايسمى بالصفاء الروحى للفرد . فوق أنه يقرب الله بفكرة الحلول الى الانسان على نحو تأليه عيسى المسيح وجعله طبيعة مزدوجة ، الهية الباطن ، وانسانية الظاهر .

وهذا ماينشده الغرب ويبتغيه من الدين . اذ الدين فى نظره يعالج نفس الفرد ويضع أمامه المثل الأعلى للاقتراب منه .

هكذا يشرح الدين فى نظر الغرب اقتباسا من وضع المسيحية .

أما المسلمون فيرون أن فكرة الحلول تنقض رسالة الاسلام فى وحدة الله وتنزيهه عن الحق وصفاته . وهى لكونها تستتبع فكرة « التناسخ » تجعل من الله موجودا متنقلا . وذلك يتنافى مع بعض صفاته تعالى كالبقاء والقيام بالنفس ،

فالمسلمون يرون الصوفية المتأخرة ضربا من تحريف الاسلام الى المسيحية المحرفة ، وهى مسيحية الحلولية .

* * *

فى السياسة ونظام الحكم :

٤ ــ أما تفكير المسلمين فيما يتصل بالامامة أو الرياسة فى الجماعة الاسلامية ففضلا عن كونه اتجه الى اتجاهين متقابلين تماما ، مما ينبىء عن أن العاطفة الانسانية كان لها أثر كبير فى تبلور الاتجاهين ، فانه صار :

الى انحراف واضح ، فى اتجاه ،

والى قسوة مرة واضحة فى الاتجاه الآخر .

أما الانحراف فقد صاحب الاتجاه الذى يرى وجوب حصر الامامة فى عائلة خاصة . فقد صار هذا الاتجاه ــ لا الى القول « بعصمة » الامام فقط مما يجعل الامام فى منزلة الرسول وفوق مستوى الانسان العادى ــ

بل الى اعتقاد ان روح الله تحل فى الامام ، وأن روح الله تنتقل من أمام اختفى الى امام وجد وانبثق .

وهذا هو منطق : الحلول ، والتناسخ . بل صار الأمر أشد انحرافا حيث يجعل الامام الحق المطلق فى الرأى الذى يستفتى فيه . ويعتقد بعد ذلك من اتباعه بأن رأيه حجة ، لاتقل عن حجية القرآن نفسه .

وأما القسوة فقد صاحبت الاتجاه المقابل الذى لايوجب حصر الامامة فى بيت معين . بل تكون حيث يوجد خيار المسلمين ، فقها وتدينا وخدمة للاسلام والمسلمين .

فقد قسا أصحاب هذا الاتجاه فى الحكم على أصحاب الاتجاه السابق ، حتى على اولئكم منهم — وهم الكثرة الغالبة — الذين لم يصيروا الى نفس المصير الذى صارت اليه قلة منهم . وهم المسلمون : بغلاة الشيعة ، أو بمتطرفى التشيع .

والقسوة فى الحكم صورة عامة على أصحاب الاتجاه وفيهم المعتزلة ، أدت الى فجوة كبيرة فى الجماعة الاسلامية بحيث أصبح العداء بين الطرفين تقليداً ومذهبا .

وبذلك كاد الاسلام ينقسم الى قسمين ، أو الى « دينين » :

دين « السنة »

ودين « الشيعة » .

والسنة هم أعداء الشيعة .

والشيعة هم أعداء السنة .

وهذا غلو من الطرفين : فليس أهل السنة هم أرباب مذهب معين ، بل هم أهل « الحق » . والحق ليس دائما فى طرف . وبذلك ، قد يكون الشيعى من أهل السنة على هذا الأساس . كما قد يكون من يعرف بالسنى تقليدا بعيدا عن الحق فى غير موضع مما رأى .

يقول ابن قيم الجوزية فى كتابه شفاء العليل (١) :

وأهل السنة ، وحزب الرسول ، وعسكر الايمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء .. لا مع الأشاعرة ، أو الرافضة ، أو غيرها — بل هم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه . فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه ، وهم براء من باطلهم .

فمذهبهم (أى مذهب أهل السنة) جمع « حق » الطوائف ، بعضــه الى بعض ، والقول به ، ونصره وموالاة أهله من ذلك الوجه . ونفى باطل كل طائفة من الطوائف ، وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه .

فهم حكام بين الطوائف . ولا يقابلون بدعة ببدعة . ولا يردون باطلا بباطل . ولايحملهم شنآن قوم على ألا يعدلوا فيهم . بل يقولون فيهم الحق ، ويحكمون فى مقالاتهم بالعدل والله سبحانه أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف، فقــــال :

« فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولاتتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم » (٢) .

ان الخلاف حول الامامة أو حول نظام الحكم والرياسة فى الدولة نشأ شخصيا وارتبط فى أذهان المتخاصمين والمختلفين بشخص معين أو أشخاص معينين . وانتهى أمره الى الامعان فى الارتباط بالشخص .

فشخص الخليفة قبل « على » كان محل خلاف فى التقدير والأحقية .

و « على » وسلسلته فى النسب كانت محل خلاف فى التقدير والأحقية .

... بينما الاسلام تركزت رسالته الأولى فى دفع المؤمنين به نحو تجاوز الأشخاص الى المبادىء والسمو بهم من النظرة الى الكائنات المحسوسة الى النظرة الى الله وحده ، الذى **« لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (٣)** .

---

(١) طبع الخانجى ص٥١ (٢) الشورى : ١٥
(٣) الأنعام : ١٠٣

ان هذا الخلاف وما انتهى اليه كاد أن يرجع المسلمين الى عهد الوثنية التى حاربها الاسلام أشد محاربة . والوثنية من شأنها أن تفرق بين عابدى الوثن . لأنه غير محدود ، وغير محصور ، بل مايؤلهه الوثنيون كثير متعدد بالشخص وبالمكان .

ممصير هذا الخلاف ،

وكذلك ما انتهى اليه أمر الفقه الاسلامى من عصبيات ممقوتة ، وانصرافه عن مصدر الاسلام نفسه وهو القرآن الكريم ،

وتركيز التقدير والتقديس للمؤلفين وللمؤلفات دون المبادىء والتعاليم القدسية كما احتواها كتاب الله ،

ثم ما اتى به الفكر الفلسفى من تعقيد فى العقيدة ،

وما أتت به الصوفية المتأخرة من تحريف وتحويل الاسلام الى مسيحية بوذية ،

... كل هذا ، فضلا عن أنه فرق المسلمين الى شيع واحزاب ، وندوات ومجالس ، آل بالاسلام الى نحو لم تأت به الرسالة الالهية ، وحول غايته الى غاية أخرى .

فبعد أن كانت غايته :

جمع الكلمة وقوة المؤمنين ،

ودفع السير قدما فى الحياة ،

...أصبحت غايته : ما آل اليه :

من تفريق الكلمة وضعف المؤمنين به ،

ودفع الى الركود والاستذلال والاستجداء من أجل العيش فى الحياة ، وأصبحت رسالة المسلمين : أن يعيشوا على أي وضع ، بدل أن كانت رسالتهم جهادا فى سبيل الله ، وهو سبيل الحق وخير الانسانية :

وبهذا المصير تمهد الجو لظهور فترة أخرى من فترات التفكير الاسلامى .

ولابد أن تكون فترة مغايرة للفترة الماضية :

في طابعها ،

وبواعثها ،

وغايتها .

وعلى اثر هذا نشأت فترة التفكير لاعادة بناء المجتمع الاسلامي ، ورده الى وحدته وقوته .

* * *

الفصل الثانى

إعادة بناء المجتمع الاسلامى

تمهيـــد :

اذا كان الفتح الاسلامى قد انتهى بانتهاء القرن الأول الهجرى — واستقرت بذلك الامبراطورية الاسلامية فى الشرق والغرب — فنهاية القرن الثالث الهجرى تعتبر النهاية الزمنية لاستقرار الفكر الاسلامى وتكامله . على معنى أن كل الاتجاهات الفكرية ، ومدارس الرأى المختلفة فى : الفقه ، والعقيدة ، والتصوف ، قد وضحت وتميز بعضها عن بعض ، وعرف لها انصارها واتباعها ، ورسمت لها خطوط الجدل والنقاش ، واصول الاستنباط ، ومناهج الشرح والتوفيق .. الى غير ذلك مما يتصل بتحديد الفكر فى مصادره ، وفى أهدافه ، وفى طريق سيره من : بدايته الى بلوغ غايته .

أما الثلاثة القرون التى تبعت هذه القرون الثلاثة الأولى فقد كانت المسرح الزمنى للكفاح العقلى ، والخصومة الجدلية بين تلك الاتجاهات الفكرية ، التى تم بروزها ، واكتملت معالمها فى الحقبة السابقة . ثم كانت من جانب آخر بالاضافة الى كونها مسرحا لهذه الخصومة الذهنية ، مسرحا أيضا للصنعة العقلية المذهبية . أى لتلك الصنعة التى لا تتعدى فى موضوعها وفى منهجها غاية المذهب والاتجاه الخاص المأثور من قبل .

وانتهى الكفاح العقلى ، مع تلك الصنعة العقلية المحدودة ، الى الحال العقلية ، والنفسية ، والاجتماعية ، التى وصفناها آنفا فى الفصل السابق . وهى حال :

الركود العقلى ،

والفرقة النفسيـــة ،

والتحزب الطائفى ،

والانقسام المذهبى .

ستة قرون مضت على الفكر الاسلامى ، قام فيها ، واكتمل نضوجه ، وتم انحداره .

كان ايجابيا فتحول الى سلبية واضـــحة ،

وكان امارة قوة ذهنية فأصبح علامة ضعف عقلى .

ابتدأ هذا الفكر والجماعة الاسلامية فى صورة امة وجماعة واحدةوانتهى بها الى أشنع ماينتهى عامل التخريب فى تقويض الوحدة ، الى وحدات منفصلة، لا رابط فيها الا الاسم العام واسلوب التخاصم والتنابذ .

ومع هذا تحولت الجماعة الاسلامية التى تمت لها السيادة على رقعة من العالم واسعة ، وورثت مدنية امبراطوريتين طال الصراع بينهما قرونا عديدة على حكم العالم القديم فى الشرق والغرب ، فى أسرع وقت لم يعهده التاريخ البشرى — الى دويلات ومناطق ، مزقها الضعف السياسى ، واصطنعها هذا الضعف (١) .

---

(١) منذ منتصف القرن الثالث الهجرى اخذت الخلافة الاسلامية تنقص من أطرافها حتى لم تعد تتجاوز مابين لابتى دائرة ضيقة حول بغداد .

وصارت خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده .

وبلاد البحرين للقرامطة .

واليمن لابن طباطبا .

واصفهان وفارس لبنى بويه .

والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة ، قد أسس فيها دولة مستقلة .

والأهواز وواسط لمعز الدولة .

وحلب لسيف الدولة .

ومصر لأحمد بن طولون ، ومن بعده للملوك الذين تغلبوا عليهـــا وامتلكوها واستقلوا بحكمها : كالأخشيديين ، والفاطميين ، والأيوبيين ، والمماليك وغيرهم .

ولو أن هذا الضعف السياسى وصل بالجماعة الاسلامية الى دويلات بدل دولة ، دون أن تقضى الحزبية المذهبية ، والركود العقلى ، والفرقة النفسية على علاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل كل دويلة أو داخل كل منطقة — لأملنا فى أن التصدع الداخلى يتحول الى قوة سياسية موحدة يوما ما ، أو على الأقل لأملنا فى قيام تكتل اسلامى بين هذه الدويلات يدفع خطر أى عدوان خارجى على المسلمين ، عندما يدق ناقوسه ، أو عندما تلوح فى الأفق أية أمارة بوقوعه فى القريب او البعيد .

ولكن ازدوج الضعف واجتمعت عوامله

وانضم الى التصدع الداخلى المذهبى عدوان الصليبيين بزعامة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية .

وعدوان البرابرة بزعامة هولاكو من التتار .

أولئكم من الغرب ينزلون من البحر الى شواطىء الشام : سوريا ، ولبنان وفلسطين الآن .

وهؤلاء ينحدرون من جبال وسط آسيا وشمالها .

أولئكم يريدون الاستيلاء على بيت المقدس : مهد المسيحية ، ورمز وحدتهم فى العقيدة .

وهؤلاء يريدون التوسع فى الجاه العسكرى ، بعد أن حرموا جاه العلم والفطنة فى التوجيه والقيادة السياسية .

يدفع أولئكم الصليبيين ايمان الجاهل .

ويدفع هؤلاء التتار جهل الانسان بقيمة المعرفة الى الاعتداء أو الى التوسع المخرب للمدنية والحضارة .

وصادف جهل الفريقين علم المسلمين الذى انتهى بهم الى ما هو شر من الجهل .

وهكذا : كان الظلام الذى أرخى نقابه على مستقبل الجماعة الاسلامية شديد الحلوكة والكثافة . وكان من الشاق ان يبدد فى يسر ، أو فى وقت قصير ،

لو وجدت العوامل التى تبدده ، أو كانت هذه العوامل من الكثرة والقوة بحيث تستطيع تبديده .

ومن رأينا اذن أنه : هناك عاملان فى ضعف المسلمين :

عامل داخلى : وهو التفتت الذى نشأ عن الفرقة المذهبية والركود الذهنى .

وعامل خارجى : وهو الضعف الذى نشأ عن الاعتداءات الصليبية والغزو التتارى المرهب .

وبهذا وذاك تلاشت القوة السياسية فى الجماعة الاسلامية ، وتلاشت قوة التماسك والوحدة فى التوجيه :

ولكن من رأى بعض الغربيين : أن ضعف المسلمين لم يكن له اتصال بالجانب السياسى اطلاقا . بل يرى هذا البعض :

« أن التقهقر فى الاسلام لم يكن نتيجة لفقدان القوة المادية وللسيادة السياسية ولا لنقص فيهما ، بل لأن القوة الروحية نفسها ذهبت (١) .

فان الآثار العربية العلمية التى شرفت بعدد من روائع الانتاج العقلى انحطت بسيل من الكتب فى التنجيم ، والصنعة ، والسحر (٢) .

وأن مناقشة ابن خلدون للخرافات المختلفة بين المسلمين — على الرغم من أنه لم يستطع الا أن يصدق بعدد منها — أمر مفرد فى آثار العصور الوسطى .

غير أن الأمر تفاقم بعد عصر ابن خلدون فحدث رد فعل متعانق الحلقات ينتقل به المسلمون من الأخذ بخرافة الى الأخذ بثانية ، فثالثة فأكثر .

---

(١) من مقال لجورج سارتون فى كتاب : الشرق الأوسط فى مؤلفات الأمريكيين ص٥٠ . نشر مؤسسة فرانكلين فى القاهرة .
(٢) صفحة ٥١ من الكتاب نفسه .

بعدئذ فتح الانحطاط الروحى فى الاسلام الباب للخرافات شيئا فشيئا ، ثم ضعفت الحواجز العقلية التى تحول عادة دون الخرافات ، بتأثير بعض الفقهاء الجهلة المتعصبين .

ثم أن الخرافات الجديدة زادت فى سذاجة العامة ، وجهالتهم وغبائهم ، وتعصبهم . وهذه بدورها أدت الى نشوء خرافات جديدة وهلم جرا (١) .

ونحن نجد أن السلطة العثمانية قد ظلت عظيمة طوال قرون كثيرة ، ومع ذلك فان الثقافة لم تبلغ فى تركيا مابلغته فى عدد كبير من الدول الأوروبية التى كانت أضعف من تركيا كثيرا ، والتى كانت ترهب تركيا رهبة الموت .

ان ضعف الايمان الاسلامى بين المسلمين ساعد على تدعيم الامبراطورية العثمانية ، ومع ذلك تقوضت أركان العلم العثمانى .

أن الأسباب الحقيقية لكل انحطاط تكون أسبابا داخلية لا أسبابا خارجية . لقد عبس المسلمون فى وجه البحوث العلمية ونفروا منها ، بسبب اعتقاد الفقهاء بأن : مايعرفونه هم من العلم يكفى لكل شيء . وهكذا توقف التقدم العلمى بسبب تعنتهم ، وعدائهم للتفكير فى سبيل المعرفة (٢) .

ومن راى صاحب هذه المقتطفات اذن أن : الاعتداء الصليبى ، الذى دام طوال القرنين الثانى عشر ، والثالث عشر ، وأن الغزو التتارى الذى انتهى بالاستيلاء على بغداد وتخريبها فى أواخر القرن الرابع عشر للميلاد لم يكن لكليهما أثر على ضعف المسلمين الثقافى والروحى ، وان كان ذا اثر على الجانب السياسى . لكن الجانب السياسى بعيد الصلة عن الجانب الثقافى والروحى .

والعامل الوحيد فى نظره هو :

الانحطاط الروحى الذى أصاب المسلمين ، والذى يتمثل فى الخرافات . على نحو ما يذكر فى كتب الصنعة (الكيمياء) والتنجيم للمؤلفين المسلمين :

---

(١) صفحة ٥٤ ، ٥٥ من الكتاب نفسه .

(٢) صفحة ٤٨ من الكتاب نفسه .

ومثل على بعد الصلة بين الجانبين السياسى والثقافى بتركيا . فأبان أنها : لم تكن على علم ومعرفة تساوى قوتها ، ولكنه لم يذكر تحديد تلك العلاقة أبان ضعفها : أكانت فى ضعفها السياسى ، قوية فى المعرفة والثقافة ؟

واذا كانت تركيا ضعيفة فى الثقافة والمعرفة فى كلتا الحالتين ألا يكون من الأوفق استخلاص : أن الميل الى المعرفة فى الشعب التركى أقل من الميل العسكرى فيه واذن فالضعف العلمى فيه أمر طبيعى ، وعندئذ لايصح التمثيل بتركيا فيما يريد أن يذهب اليه المؤلف .

كيف لايكون الضعف السياسى ذا اثر على الثقافة والعلم فى أمة من الأمم ؟ أن الاغريق فى القديم عندما ذهب استقلالهم انحط تفلسفهم ، وانحط تفكيرهم .

فمذهب الأبيقورية يدل على الانحراف فى التفكير الأغريقى . وأن مذهب « اللاأدرية » يـدل على الحـرج الذى صحب التفكير الاغريقى المنطلق قبل ضياع استقلال هذا الشعب (الاغريقى) .

اننا فى عصرنا الحديث لانكاد نصدق ، أن : الألمان واليابان بعد ضياع استقلالهم وتحكم الحلفاء فى توجيههم لم يتأثروا فى معرفتهم وثقافتهم الموجهة .

أن شباب الألمان وشباب اليابان اليوم له من المقاييس الخلقية ومن النظر فى الحياة مايختلف تمام الاختلاف عما كان لهم من مقاييس قبل الحرب العالمية الثانية .

ان اتجاه التفكير السائد فى المانيا قبل هذه الحرب كان نحو « ألمانيا » : نحو عظمتها ، وعبقريتها ، وتفردها بالعظمة والعبقرية . أما بعد هذه الحرب فحلت الديموقراطية أو العالمية محل « ألمانيا » فى تفكير الألمان .

وكذلك الشأن بالنسبة لليابان . هذا الشعار : « آسيا للآسيويين » كان هدف التفكير اليابانى . والنزعة العقلية اليابانية كانت لتبرير طرد الرجل الأبيض من آسيا .

ولكنه يدعو (الشعب الياباني) اليوم الى التعاون معه أو تبرير سيادته عليـــه .

ولهذا مازلنا نرى أن الحال الداخلى ، كالحال الخارجي للمسلمين ، ضاعف ظلام المستقبل لهم ، وقلل من رؤية العوامل المبددة لهذا الظلام ، وكثرتها (تلك العوامل) .

اذ انه فى مثل هذه الحال لاينتظر : أن تكون تلك العوامل كثيرة لو كانت لها قوة . لأنها لو كانت كثيرة لما تكون ذلك الظلام وتكاثف واشتد . ولو كانت قليلة ، ومع قلتها لها قوة ، فلا ينتظر أن تنفذ قوتها الى كثافة هذا الظلام أو تحد من كثرته وشدته بحيث يرى ذلك من يعاصر عملها ويرقبه ، لأن عملها عندئذ لايلبث أن يبدأ حتى يعوق ، أو يضيء حتى يخبو ضوؤه تحت موجة الظلام القديمة الحالكة .

فلابد من زمن يمضى حتى يرى اثر العمل ، ويهتدى السالك بذلك الضوء الذى لمع ثم حجب بذلك الظلام القوى فى كمه وكيفيته .

لابد من زمن يمضى ، يقصر أو يطول ، حتى نتبين أنه كان هناك عامل حاول أن يبدد ذلك الظلام .

ولابد من زمن يمضى ، أو يطول ، حتى يتضح لدينا كذلك : أن هذا العامل كان من القوة بحيث استطاع أن يعمل ، واستطاع أن يستمر فى عمله ، رغم كثرة العقبات التى تحول دون ابتدائه بالعمل ودون استمراره فيـــه .

الفصل الثالث

ابن تيمية

مضى زمن أكثر من أربعة قرون حتى عرف محمد بن عبد الوهاب النجدى أن ابن تيمية (١) الحرانى هو :

---

(١) (أ) هو تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن تيمية الحرانى الحنبلى . ولد فى حران ١٠ ربيع الأول سنة ٦٦١هـ (٢٢ يناير سنة ١٢٦٣) .

(ب) وفى أثناء عام ٦٦٧هـ (١٢٦٨) التجأ مع والده وأسرته الى دمشق خوفا من اضطهاد المغول .

(جـ) وبعد وفاة والده فى سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢) تولى منصب التدريس بعده للمذهب الحنبلى .

(د) حج الى مكة فى سنة ٦٩١هـ (١٢٩٢) .

(هـ) وفى ربيع الأول سنة ٦٩٩هـ (١٢٩٩) أفتى وهو فى القاهرة على سؤال ورد له من حماة بشأن صفاة الله . وكانت فتواه هذه سببا فى اثارة الأشعرية والرأى العام ضده . وعندما عاد الى دمشق أبعد من وظيفته كأستاذ ولكن فى السنة نفسها عين واعظا يعظ الناس بالجهاد فى سبيل الله ضد المغوليين . وذهب لهذا الغرض فى السنة التالية .

(و) وفى سنة ٧٠٤هـ (١٣٠٥) حارب سكان جبل كسروان فى سوريا . وهم من الاسماعيلية والنصيرية الذين يؤمنون بعصمة على . ويعتبرون الصحابة مشركين ولايصلون ولا يصومون .

(ز) وفى سنة ٧٠٥هـ (١٣٠٦) ذهب الى القاهرة . ثم عاد منها بعد فترة الى دمشق .

(ح) وتوفى فى ذى القعدة سنة ٧٢٨هـ (١٣٢٨) .

المسلمين في وقته ،

ذلك العامل القوى الذى حاول أن يبدد الظلام الحالك الذى خيم على

وهو الذى يحارب ضعفهم الفكرى ، والدينى ، والاجتماعى ، والسياسى ،

وهو ذلك المشعل الصغير الذى سلط مشعله على عيوب :

الخوارج ، والمرجئة ، والرافضة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والكرامية ، والأشعرية ، من مذاهب المتكلمين ، والفقهاء .

والمتصوفة في شخص الغزالى (في كتابيه : المنقذ من الضلال ، واحياء علوم الدين لكثرة الأحاديث الموضوعة) . ومحيى الدين بن عربى ، وعمر بن الفارض .

والفلسفة الاغريقية في شخص : ابن سينا ، وابن سبعين .

واليهودية ، والمسيحية (لتحريف رسالة الله فيهما) .

ابن تيمية الذى عاش في القرنين : الثالث عشر ، والرابع عشر الميلادى ، أو السابع والثامن الهجرى (٦٦١ — ٧٢٨) لم يكشف عيوب هذه المذاهب والاتجاهات الفكرية التى تنعكس فيها حال المسلمين اذ ذاك ، وينعكس فيها على وجه أخص ضعفهم الثقافى والاجتماعى والسياسى ، فحسب ، بل في الوقت الذى عاب فيه ، بنا . وبذلك اقترن هدمه ببنائه .

لم ينقد لشهوة الخصومة أو للرغبة في اللجاج والجدل ، وانما نقد للاصلاح ولاعادة بناء المجتمع الاسلامى من جديد .

ومنطق نقده في غاية البساطة واليسر : كان المسلمون الأوائل أعزاء بالاسلام ، وسادوا بالقرآن ،

وأصبح مسلمو وقته أذلاء ضعفاء .

فذلتهم وضعفهم اليوم يرجعان اذن الى البعد عن هذا المصدر . وبعدهم عنه بوقوفهم عند حد تلك المذاهب والاتجاهات ، والتزامهم آراءها ، دون أن يمتحنوها في ضوء هذا المصدر وضوء فهم المسلمين الأوائل اياه .

ومن هنا كانت مهمته بالدعوة الى تحكيم القرآن ، والى الفهم الأول للمسلمين الأعزاء اصحاب السيادة ، وهم الرعيل الأول ، فى اختبار مذاهب المسلمين ، أو افهامهم وآرائهم .

وعن هذا التحكيم يتبين السلبى والايجابى من بين تلك الآراء فى جميع مذاهب وقته . ولم ينج مذهب من الامتحان ، ولم يخل مذهب فى نظره من عيوب وضعف .

وبهذا عاداه أرباب المذاهب جميعهم ، واستعدوا هم عليه صاحب السلطة والأمر . وضيقوا عليه مسالك الحياة ، ولم يسلم هو من اذى السجن ، واذى الاتهام .

ومع ذلك لم يهرب من ميدان الكفاح ، ولم يحل دون استمراره فيه الا طارىء الموت الذى نزل عليه وهو فى سجن دمشق ، بعد أن حرم من القراءة والكتابة فيه ، فترة تطول على الثمانية أشهر قبيل وفاته .

واذ نعرض الآن لتفكير ابن تيمية نعرض اذن لجانبى تفكيره السلبى والايجابى منه ، نعرض للمآخذ التى أخذت على التفكير الذى عاش معه ، كما نعرض للاتجاهات التى يراها كفيلة باعادة المجتمع الاسلامى الى قوته وتماسكه : فى التفكير ، والسياسة ، والترابط .

* * *

أسس النقد عند ابن تيمية :

يقوم النقد عند ابن تيمية على أسس :

أولا : المحافظة على التفرقة بين الله والانسان : الله يعبد وحده ، والانسان يعبده ولا يعبد .

وثانيا : الحرص على تحقيق معنى « الانسانية » : فى الانسان : فلا يرتفع الانسان به فى النظرة اليه عن انسانيته ، كما لم ينحدر بهذه النظرة عن مستوى هذه الانسانية .

وثالثا : فصل التعاليم الاسلامية التى تدور حول هذين المبدأين السابقين عن العناصر الثقافية والدينية الدخيلة ، والتى اشتبكت بتعاليم الاسلام ، وأمالتها بعد الاشتباك بها عن أن تكون ممثلة للقرآن والسنة الصحيحة ، على نحو ما كان يمثل فهم الرعيل الأول للاسلام هذين المصدرين .

وهذه الأسس يتصل بعضها ببعض فى الواقع اتصالا وثيقا . وبالأخص أن الأساس الثالث يعتبر كنتيجة ، أو كهدف للأساسين قبله .

* فاذا أحتفظ الانسان المسلم بالتفرقة بين الله والانسان على النحو الواضح بين المعبود والعابد ، فانه سوف يدرك حتما أن وضع الانسان — أى انسان فى مستوى مع الله أمر دخيل على الاسلام واشتبك به بعد عهد الرسالة ، لأمر بعيد الصلة عن جوهر الرسالة .

واذا حرص الانسان المسلم على تحقيق معنى الانسانية للانسان فانه أيضا سوف يعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام تقاس مكانته بالنسبة للخلق لا بالنسبة لله ، فهو أعلى مكانة بين الخلق ، ولكنه ليس فى درجة الله :

« قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد فاستقيموا اليه واستغفروه ، وويل للمشركين » (١) .

... كما سيعلم أنه اذا وضع الانسان فى جيل فى مستوى ، هو أقل من وضعه فى جيل سابق عليه معناه : فصل للانسان عن انسانيته ، فى الوقت الذى ينظر اليه على أنه أقل فى الاستعداد والخصائص .

فالانسان لديه الاستطاعة الانسانية فى كل وقت ، وله أن يمارسها ، كما مارسها الانسان السابق عليه فى جيل متقدم . بل قد يجب عليه أن يمارسها . وليس من الضرورى أن تتوقف ممارستها حتى تكون استطاعة كاملة . لان الاستطاعة الكاملة ليست للانسان مهما بلغ . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« انما أنا بشر مثلكم . وانتم تحتكمون الى ، ولعل بعضكم يكون ألحن

---

(١) فصلت : ٦

بحجته من بعض فأقضى له . فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلايأخذه ، فانما أقطع له قطعة من نار » .

فاستطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم فى الوقوف على الواقع ، والفصل فى الأمر بناء عليه — محدودة ببشريته . ولذلك يناجى الخصوم : أن من قضى له بشىء يعلم أن واقع الأمر خلافه ، عليه أن يتركه لأخيه بغض النظر عن القضاء فيه .

فاذا حرص الانسان المسلم اذن على تحقيق معنى الانسانية للانسان ، علم أن الغلو فى رفع الانسان ، كالغلو فى خفضه ، طارىء على تعاليم الاسلام ، لأسباب لاتتصل بجوهر الرسالة الاسلامية ، وعلم أن كليهما — الغلو فى الرفع والغلو فى الخفض — أشبه بتحريف هذه الرسالة .

* وعن احتفاظ الانسان المسلم بالتفرقة بين الله والانسان ، وحرصه على تقدير الانسان بمعيار الانسانية وحدها — التى هى خصيصته الذاتية — يكون عنده الأساس الثالث ، وهو : وجوب فصل الدخيل من الثقافة والآراء الدينية عن الاسلام ، أمرا واضحا فى اللزوم ، لتحقيق الأساسين السابقين .

ومن هنا يجدر بنا ان نفهم أن نقد ابن تيمية للمذاهب المعاصرة له يعنى به هذا الفصل أولا وأخيرا .

وما يسمى سلبيا فى نقده هو : مايتصل بالدخيل الطارىء .
ومايسمى ايجابيا هو : ما يمثل فى نظره مصدرى الاسلام : القرآن والسنة الصحيحة .

وبهذا تكون عملية النقد عنده هى عملية الفصل بين الجانبين : الاسلام من جانب ، والتعاليم الدخيلة على الجماعة الاسلامية من جانب آخر .

نعم ان ابن تيمية فى عملية النقد ، أو فى عملية الفصل هذه قد يستخدم بعض العبارات القاسية مما تسوء الى حيدة « العالم » « الفاصل » . لكن مع ذلك لانستطيع ان نتهمه بأن أحكامه فى هذا الفصل بين الاسلام والدخيل عليه

تقوم على تقصير منه فى الاطلاع على مؤلفات المذاهب القائمة فى وقته ، بأقلام أصحابها واتباعها ، والاكتفاء بأقوال خصم كل مذهب وحجته فى التعصب ضده .

اذ المعروف عن ابن تيمية أنه اطلع على الوان ثقافة وقته ومذاهبها كما اطلع الغزالى على فلسفة ابن سينا ، قبل نقدها ، فى مصادر ابن سينا نفســه .

وبهذه الروح سنعرض لنقد ابن تيمية لهذه المذاهب على أنه عمليــة « فصل » مع الاحتفاظ بحق التعليق والملاحظة على أسلوبه . أو على المبالغة فى فهم بعض خصومه

* * *

ابن تيمية والشــيعة :

نقد ابن تيمية فى كتابه « منهاج السنة ، فى نقد كلام الشيعة والقدرية » : مذهب الشيعة ، كما يصوره كتاب « منهاج الكرامة فى معرفة الامامة » لابن مطهر الحلى الشيعى . ويوجه نقده الى مسألتين :

أولا : مسألة عصمة « الامام » عن الكبائر والصغائر . والاعتقاد بذلك .

وثانيا : مسألة الاعتقاد بأن : « الامامة » قضية أصولية ، اى أصل من أصول الدين . فهى لاتناط باختيار العامة . بل يجب التنصيص فيها أولا من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم من الامام بعده ، ثم من الامام الثانى ، وهكذا ...

* وابن تيمية اذ ينقد الاعتقاد : بـ « عصمة امام » يرى فى هذا الاعتقاد وجه شبه بينه وبين الاعتقاد : بـ « عصمة الرسول » .

والاعتقاد بعصمة الرسول — وهو بشر — أوجبه توفير الحجية للرسالة الالهية ، وضمان : انها وحى الله ، بدون زيادة أو نقص . والا فالقرآن

الكريم يتحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديثه عن انسان ، حددت عصمته بالرسالة الالهية وحدها بقوله :

« انا فتحنا لك فتحا مبينا . ليغفرلك الله ماتقدم من ذنبك وما تاخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما » (١) .

ويقول كذلك :

« ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم » (٢) .

« فعصمة الامام » عن الكبائر والصغائر — كما هو ظاهر هذه العقيدة الشيعة — قد يدفع غير الخواص من العلماء وهم العامة والدهماء ، الى المبالغة فى هذه العصمة ، فترقى بمن يعتقد قبله الى رتبة فوق الرسالة وفوق البشرية : وهذا ما خشيه ابن تيمية ، وهذا ما وقع فعلا لبعض غلاة الشيعة — ممن يذكرون ضمن الشيعة ، وواقع الأمر هم خارجون عن الدائرة الإسلامية — بل هذا ما خشيه سيدنا على رضى الله عنه فنهى عنه بقوله :

« اياكم والغلو فينا . قولوا : انا عبيد مربوبون . وقولوا فى فضلنا ما شئتم » .

وقد تبرأ على بن الحسن رضى الله عنهما من الغلو ، ومن أصحابه فى وضع سلالة سيدنا على رضى الله عنه وضعا يفوق البشرية ، ويعلو قيم الانسان فيما يروى عنه :

« ان اليهود احبوا عزيرا حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عزير ولا هم من عزير ، وان النصارى احبوا عيسى حتى قالوا فيه ماقالوا ، فلا عيسى منهم ولا هم من عيسى . وانا على سنة من ذلك : ان قوما من شيعتنا

---

(١) الفتح : ١ ، ٢ (٢) الانفال : ٦٧ ، ٦٨ .

سيحبوننا حتى يقولوا ماقالت اليهود فى عزير ، وما قالت النصارى فى عيسى ابن مريم ، فلا هم منا ولا نحن منهم » .

ان أرسطو قد قدر فى « الفيلسوف » أنه « الانسان الكامل » على معنى أن تطور الانسان فى المعرفة ينتهى الى درجة الفيلسوف ، سواء فى كم هذه المعرفة او فى نوعها . ولأن معرفة الفيلسوف معرفة تامة فى كمها ونوعها كان سلوكه طبقا لهذه المعرفة . فهو سلوك غير منحرف . لأن الانحراف فى السلوك العملى للانسان يتبع النقص أو الغموض فى معرفته بالوجود كله .

واذا كان سلوك الفيلسوف سلوكا غير منحرف فهو فضيلة كله . واذا كان كله فضيلة كان لا خطأ فى تصرفاته كما لم يكن هناك خطأ فى معرفته ، فالفيلسوف فى نظر ارسطو — بالتعبير الدينى — معصوم عن الخطأ .

ومن هنا كانت رياسة الفيلسوف للدولة ، فى نظر أرسطو ، أمرا حتمية يوجبه العقل ، ويقضى به قانون التطور . هكذا يقال !!

وأرسطو سلسل تفكيره فى سلامة تصرف الفيلسوف وجدراته بالرياسة العامة على أساس ماسماه : « تطور الانسان » فى انسانيته ، أو انتقاله من امكانيات واستعدادات انسانية الى مظاهر انسانية بالفعل . وهذه المظاهر لاتتم بالفعل الا لمن صار « محبا للحكمة » وهو الفيلسوف .

ان القول بسمو انسان ما فى صفاته الانسانية مقبول ،

وان القول باستحقاق هذا الانسان الذى سما فى صفاته الانسانية للقيادة والرياسة وحفظ العدل بين الناس — لأنه نفسه عدل ، لا انحراف فى توازنه — يصح أن يقال ايضا ، واذا قيل هذا أو ذاك فمقبول .

ولكن الأمر يتغير بعض الشىء او كل الشىء اذا أخذ هذا القول طابع العقيدة . عندئذ تنتقل العقيدة ممن قيل فيه هذا القول لخلف له بعده ، لم يبلغ مبلغ سلفه فى السمو الانسانى ، ومبلغ الاستحقاق للرياسة والقيادة .

ومن هنا كان القول بعصمة الامام — كعقيدة — لايتوافر فيه الضمان الوقوف به عند حد بشريته أو عند واحد من الناس بعينه قيل فيه ذلك .

وهذا هو محل خوف ابن تيمية عند نقده لعقيدة : عصمة الامام ، عند الشيعة . ولذلك يقول قولته المشهورة :

ان الامام أجير ، وليس أميرا .

* أما الاعتقاد عندها (أى الشيعة) بأن « الامامة » أصل من اصول الدين لاتناط باختيار العامة ، بل يجب النص على الامام من الرسول أولا ، ثم من الذى يليه فى الرياسة بعده ... وهكذا — فابن تيمية يعارض هذا الاعتقاد . ولايرى « القول بالتولى » أى بالنص ، ولا بالوراثة ، فى الامامة .

وفى تاريخ الاسلام نفسه شاهد على « النص » على الامامة ، كما نص ابو بكر على امامة عمر ،

وفيه كذلك شاهد آخر على « البيعة » والاختيار ، كما حدث فى غير واحد من الخلفاء بعده .

ولكن جعل النص ، أو البيعة ، عقيدة واجبة الاتباع هو الذى يسبب الحرج فى القبول أو الرفض لأحد الأمرين .

وبما رآه ابن تيمية هنا ، وفيما قيل عنه هناك ، فى معارضة الشيعة عامة ، أمر لايقلل من اعتباره للاتجاه الشيعى المعتدل . بل لايحول دون استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية ، واتباعهم فيها ، كما فى مسألة الطلاق البدعى ، أو الطلاق المعلق .

فالطلاق البدعى هو الطلاق المنهى عنه ، كالطلاق فى زمن الحيض ، أو بلفظ الثلاث ، فانه لايقع عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به ابن تيمية .

والطلاق المعلق على شرط لايقع أيضا عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به ابن تيمية ، ان قصد بالشرط التهديد .

* * *

مع غلاة الشيعة :

ومن قبل ابن تيمية ، قد تبرأ « على » رضى الله عنه من الغلاة ، فيما يروى عنـــه :

« اللهم انى برىء من الغلاة ، كبراءة عيسى ابن مريم من النصارى ، اللهم اخذلهم ابدا ولاتنصر منهم احدا » .

فغلاة الشيعة فيما ذهبوا اليه من تفكير وعقيدة لم يسيئوا ألى الاسلام فحسب بما جعلوه وقفا على خاصتهم من المعرفة ، بل أساءوا الى المعرفة من حيث انها معرفة ، تقصد الى الهداية .

وبالأخص هذا النوع الذى يسمى « حقائق الحق » للاسماعيلية — من غلاة الشيعة — لايوصل الى حق فى أى جانب أرادوا توضيح الحق فيه .

والاسماعيلية بالذات ركز ابن تيمية هجومه على تعاليمها ، واشتد فى هذا الهجوم ، حتى كاد يقصر موقفه من الشيعة على هذه الفرقة المغالية، عند الحديث عن الشيعة فى خصومته للمذاهب الفكرية والعقيدية فى الجماعة الاســلامية .

ولهذا يجدر الحديث بشىء من البسط عن هذه الفرقة وعن تعاليمها لنتبين بالضبط موقع الهجوم فى نزال ابن تيمية معها .

« الاسماعيلية » تنتسب الى الامام الشيعى : اسماعيل بن جعفر الصـــادق الذى توفى قبيل نهاية النصف الأول من القرن الثانى الهجـــــرى (١٣٢هـ — ٧٦٥م) .

وسبب نسبتهم اليه : أنهم بدلا من أن يعترفوا بامامة شقيقه موسى الكاظم — كما اعترف به غيرهم من الشيعة وعلى الأخص الاثنا عشرية منهم — اعترفوا بابن اسماعيل المتوفى ، وهو محمد بن اسماعيل .

ثم انقسمت هذه الفرقة الاسماعيلية بعد الاعتراف بامامة محمد بن اسماعيل الى شعبتين رئيسيتين :

الأولى : الى شعبة « القرامطة » نسبة الى حمدان قرمط — التي تكونت حول نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على أساس من الوقوف بالامامة عند هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق واعتباره آخر الأئمة . ولذلك تسى بـ « السبعية أيضا » .

والثانية : الى شعبة الدروز (او الحاكمين) وهى التى استمرت فى الاعتراف بامامة من يتفرع من هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل ابن جعفر الصـــــــادق .

والداعى لهذه الشعبة : الحسن بن محمد الصباح الذى ظهر فى شعبان سنة ٤٨٣هـ ، ورحل الى مصر فى عهد الفاطميين .

وأسماء المتفرعين من محمد بن اسماعيل ، قبل عبيد الله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية بمصر مشكوك فيها . وتنسب الى الامام « الحاكم » من جهة : أنها لاتصدق بموته فى سنة (٤١١هـ — ١٠٢١م) منتظرة عودته ورجعته

وهؤلاء الدروز ، أو الحاكمون ، ينقسمون بدورهم الى شعبتين رئيسيتين :

أولاهما : الى نزاريين ، نسبة الى « نزار بن المستنصر » الذى توفى فى سنة (٤٨٧هـ — ١٠٩٤م) وهو الابن الأكبر له ، وخليفته الأصلى ، ولكنـــه أبعد عن الامامة ، وقتل غيلة مع أبيه فى السجن ، بناء على أمر شقيقه الأصـــغر وهو : المستعلى .

وثانيهما : الى مستعليين ، نسبة الى « المستعلى بن المستنصر » والشقيق الأصغر لنزار ، والذى أمر اتباعه بابعاد نزار عن الامامة ، ثم بقتله .

والنزاريون كانوا :

* فى سوريا : قديما فى حماه ، ومعرة النعمان . ويوجدون الآن فى السلاميا وطرطوس . وهم أتباع الامام علاء الدين محمد (٥٥٧ — ٥٨٨ هـ) الذى حارب مع صلاح الدين الأيوبى : الصليبيين .

* وفى ايران : فى اقليم خوزستان . وكرمان .

* وفى أفغانستان : شمال جلال أباد . وباد اخشان .

* وفى الهند : فى الشمال والغرب . وفى السند وبومباى .

وجماعة الهند النزارية لها فرع آخر فيما وراء الهند : فى شرق أفريقيا ، وفى أوروبا .

وأغاخان زعيم من زعماء النزاريين . ومجموعهم الآن يقرب من ٢٥٠ ألفا . منهم اثنان وعشرون الفا فى سوريا . وذلك بناء على احصاء سنة ١٩٣٦ م .

وقد خسر نزاريو سوريا كثيرا من الأتباع والكتب بالحرب التى دارت بينهم وبين النصيريين فى سنة ١٩١٩ .

والمستعليون كانوا :

* فى مصر : وهم « الفاطميون » أتباع عبيد الله المهدى ، بعد أن فر من سوريا الى المغرب ، ونشر المذهب الاسماعيلى (الفاطمى) هناك طوال القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجرى .

* وفى اليمن : أصحاب « الداعى المطلق » . واستمرت اليمن قرابة خمسمائة عام مركز الدعوة الاسماعيلية المستعلية ، بعد أن توقف نشاطها تماما فى مصر والمغرب فى آخر النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى .

* وفى الهند : أصحاب داعى الداعود بن أعجم شاه ، والامام السادس والعشرين المتوفى (٩٩٩هـ ـــ ١٥٩١م) ، فى وسط الهند ، وأحمد أباد ، وبومباى .

ويبلغ المستعليون اليوم (فى الهند ، وشرق أفريقيا) مايقرب من اثنين وعشرين ألفـــا .

والاسماعيلية (1) . من قرامطة ، ودروز بفرقتيهما ، تلقب بالباطنة ، و « التعليمية » واستمر القرامطة حوالى قرنين كاملين فى خوزستان وجنوب العراق دون أن يظهروا .

ويذكر المستشرق افانو W. IVANO فى دائرة المعارف الاسلامية :

لن الرواية القائلة : بأن فرقة القرامطة أسسها عبد الله بن ميمون القداح سنة (٢١٠ هـ — ٨٢٥ م) غير صحيحة .

* * *

تعاليم الاسماعيلية :

ولتعاليم هذه الطائفة ظاهر وباطن . ولا انفصال لأحدهما عن الآخر ، كما لا ينفصل الجسم عن الروح . والايمان بهما واجب على الأتباع .

* أما الظاهر من التعاليم فهي الصورة المأثورة للاسلام . فالصلاة ، والصوم ، وبقية العبادات واجب أداؤها ، حتى على الأئمة .

* والباطن ، ينقسم الى قسمين :

القســم الأول : مايعول فيه على القرآن ، وعلى الفقه الذى عرف به القاضى « نعمان » وجعفر بن منصور اليمانى .

---

(1) وأشهر فلاسفة الاســماعيلية ، « المؤسسين الحقيقيين للتعاليم الفاطمية » والذين نشأوا فى ايران أولا :

(أ) ابو يعقوب سجستانى : توفى سنة ٣٣١هـ .

(ب) ابو حاتم رازى : توفى سنة ٣٣١هـ .

(جـ) حميد الدين كرمانى : توفى سنة ٤١٠هـ .

(د) والمؤيد الشيرازى : توفى سنة ٤٧ هـ .

(هـ) ناصر خسرو : توفى سنة ٤٨١ هـ

(و) الحسن بن محمد الصباح : ظهر فى سنة ٤٨٧هـ .

والقسم الثانى : وهو « حقائق الحق » . وهو فلسفة الاسماعيلية العلمية ، والدينية التى تهدف للتدليل على شرعية « الامامة » وأنها أساس دينى ، ثم على التدليل على اختصاص « الفاطميين » وحدهم بحق الامامة .

وإذن فمذهب الاسماعيلية يتنوع فى تعاليمه الى هذه الأنواع الثلاثة ، حتى يمكن أن يواجه المستوى الذهنى والثقافى لجميع المؤمنين به .

وليس من الحكمة — فى طريقتهم — أن تقدم النظريات الفلسفية والكلامية لعامة الناس . بل يجب ان يكون التعليم تدريجيا .

من الظاهر الى القسم الأول من قسمى الباطن ، الى حقائق الحق .

ولأن هذا المذهب يطلب التدرج فى تعليم اتباعه سمى اتباعه بـ « التعليمية » .

ولانه يوجب تقسيم المعرفة الى ظاهر ، وباطن ، والباطن منها هو الأهم ، سموا بـ « الباطنية » .

وبالرجوع الى مصادرهم ، مثل كتب .

« راحة العقل » لحميد الدين كرمانى ،

و « مجالس » لمؤيد الشيرازى ،

و « الذخيرة » لعلى بن ابراهيم محمد ،

و « ذكر المعانى » لعماد الدين ادريس .

.... يمكن أن يتعرف فيها على الأصول الاسلامية من :

* التوحيـد ،

* والاعتراف برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ،
* والاعتراف بالوحى الالهى للقرآن الكريم ،

فيما يسمى من المعرفة باسم « حقائق الحق » . ولكن مضموما الى هذه الأصول الاسلامية عناصر فكرية ودينية اخرى دخيلة على الجماعة

الاسلامية كى تكون فى متناول « الخاصة » . وذلك على النمط الذى كان شائعا فى القرون الوسطى ، وهو شرح التعاليم الرئيسية بعناصر فلسفية من غربية أو شرقية على نحو ما هو معروف للفارابى فى كتابه : « فصوص الحكم » وللغزالى فى كتابه : « المضنون به على غير اهله » ولمحيى الدين ابن عربى فى كتابه « الكبريت الأحمر » فى تفسير القرآن الكريم .

واهم العناصر الواضحة التى ضمت الى الأصول الاسلامية فيما يسمى « حقائق الحق » عند الشيعة الاسماعيلية عنصر « الأفلاطونية الحديثة » وقد كانت الأفلاطونية الحديثة قدرا مشتركا تقريبا فى الشروح الفلسفية للفكر الاسلامى عند عشاق الفلسفة من أرباب المذاهب جميعا فى الجماعة الاســـلامية .

ويمثل عملية الضم هذه أصدق تمثيل فى الصنعة الفكرية للشيعة : « رسائل اخوان الصفا » . ويقال ان الذى جمع هذه الرسائل فى رواية الشيعة الاسماعيلية هو احمد ، الامام الثانى من الأئمة المغيبين فى نظر الفاطميين أصحاب المستعلى من فرقة الدروز أو الحاكميين .

وقد يوجد فى هذا الضم مايتصل بالصوفية فى جدلها أو فى عناصرها ، ولكن لايتصل بما للصوفية من زهد خاص .

وهذا القسم الثانى من قسمى المعرفة الباطنية ، وهو المســـمى : « بحقائق الحق » يعتقد أتباع الاسماعيلية أنه موحى به للأئمة ، وأنه لذلك لا يستطيع غيرهم أن يكتسب هذه المعلومات ، وهو يتناول الجوانب الآتية :

١ ـــ الله :

ففى هذا الجانب يرون وحدة التوحدة خالصة، على نحو ما يعرف لأفلوطين المصرى فى العلة الأولى من أنها واحدة من كل وجه . وبذلك لايوصف الله بصفات تستوحى معانيها من تجارب الحس ، لأنها عندئذ تكون اضافات لاتتمشى مع كونه واحدا وحدة خالصة . وافلوطين المصرى ايضا يمنع اتصاف العلة الأولى عنده بأية صفة ـــ عدا صفة الخير ، متأثرا فيها بأفلاطون ـــ حتى يسلم له : أنها (أى العلة الأولى) واحدا من كل وجه .

٣ ـ الوجود والعالم :

(أ) وتؤكد الاسماعيلية الانسجام التام بين العالم الكبير والعالم الصغير . أى بين الوجود ، والانسان ، على معنى : أن الانسان الفرد صورة للعالم الذى يعيش فيه .

فنفسه (أى نفس الانسان) ـ بما فيها من أقسام ثلاثة : الحكمى . والغضبى ، والشهوى تمثل الجماعة الانسانية كلها ، بما فيها من طبقات : الفلاسفة ـ والجند ـ والعمال .

والتوازن بين أقسام النفس الجزئية الثلاثة يساوى « العدل » بين طبقات الجماعة الثلاث ، والتوازن ، والعدل : اســـــاس الخير . وكلاهما ايضا غاية الفرد وغاية الجماعة كلها .

وهذا الانسجام بين العالم الكبير والصغير أمر معروف لافلاطون ، ومردد عند صاحب الأفلاطونية الحديثة ، وهو أفلوطين المصرى .

(ب) وجود العالم : أما وجود العالم فتراه الاسماعيلية انه وجد على هذا النحو :

(١) أوجدت القدرة الأزلية الواحد المنبعث ، وهو « عقل الكل » أو « المبدع الأول » وهو الرسول . فالرسول تاج الخلق ، وتاج الانسانية وفوق قمة البشرية .

(٢) ثم ظهر عن « عقل الكل » « نفس الكل » . ونفس الكل هى المنفذ لارادة الرسول ، هى (الامام) . والامام اذن هو المكلف بتدبير العالم بعـــد الرسول .

واذا كان الواحد هو الله ،

فعقل الكل ، هو الرسول محمد ،

ونفس الكل ، هى على .

(٣) وعن « نفس الكل » أو عن « الامام » تنشأ سلسلة عقول أخرى . هى الأئمة ، كأوصياء متممين للرسالة الالهية فى العالم . وهو عالم الانســـان .

وعالم الله ، والرسول ، والامام ، أو عالم الواحد ، وعقل الكل ، ونفس الكل هو : عالم خالص من شوائب النقص فى عالم الكون والفســاد .

٣ ــ الانســـــان :

أما النفس الانسانية ــ وهى « صورة » الانسان ــ فهى من العالم الروحى ، وهو العالم العلوى : عالم الثلاثة : الواحد ، وعقل الكل ، ونفس الكل . أو عالم الله ، والرسول (محمد) والامام (على) .

ومع أنها تتبع العالم الروحى فهى مسجونة فى عالم الكون والفساد .. مشيئتهم . وهذا واجب على كل انسان . اذ من يمت غير معترف بالامام « الامام » . وبمساعدة الامام اياها يمكن أن تنجو من عالم المادة وتحتفظ بالخلاص الكلى .

ومساعدته اياها تتم « بالعبادة » فتفتى بالمعرفة الملهمة من الأئمة ، وتتبع مشيئتهم . وهذا واجب على كل انسان . اذ من يمت غير معترف بالامام يكون قد مات كافرا ! ، هكذا يعتقدون !! .

ورأى الاسماعيلية فى النفس الانسانية على هذا النحو يشبه ما لأفلاطون وما ردده أفلوطين المصرى بعده ، فى النظر الى : النفس وطريق نجاتها .

غير أن طريق النجاة عند أفلاطون بالمعرفة التى هى تذكر عالم المثل وما فيه . بدلا من تلقى المعرفة من الامام الذى هو واحد من ثلاثة فى عالم الطهر والنقاء .

وهذا الاتجاه فى الصلة بين الانسان والامام لم يؤثر فى تعاليم أتباع المستعلى من الدروز والحاكمين . وكذلك الترتيب بين الله والرسول والامام على النحو السابق مازال يحتفظ به فى تعاليم الفريق .

وأتباع نزار منهم يرون ان :

« الامام » جوهر الأمر الحكيم أو الكلمة القرآنية الأولى ،

والامامة ، أو القيادة المقدسة أمر أزلى قبل خلق عالم الانسان .

وطالما كانت الامامة جوهر الأمر الحكيم فالعالم لا يستغنى عن امام ، والا عانى الشقاء دوما .

وهذا المعنى الملاحظ فى الامام ، وهو أنه جوهر الأمر الحكيم ، أو الكلمة القرآنية الأولى باق . ينتقل من امام يفنى هو الأب الى امام يقوم بالنص عليه (فقط) ، وليس هناك صغير وكبير بين الأئمة (على عكس الفاطميين) بل كلهم واحد ، ومن أساس واحد ،

وبداية أمر الامامة كانت فى الامام الأول « على » بعد الرسول . ثم ينتقل معناها الى ذريته من بعده .

وتكاد تكون فكرة الامامة هنا عند « النزاريين » هى فكرة المسيحية فى : أن عيسى كلمة الله ، ولأن كلمة الله أزلية فعيسى الذى هو الكلمة وجد قبل الخـــلق .

والقول بتنقل الامامة من امام الى من بعده بالنص عليه هو القول بتناسخ الجزء الالهى وحلوله فى واحد بعد الآخر .

اما ذكر الرسول هنا فى تعاليم النزاريين وهو محمد صلى الله عليه وسلم على هذا النحو فيعتبر غريبا . اذ كيف يكون الامام هو جوهر الأمر الحكيم والكلمة القرآنية الأولى — ولهذا هو أزلى قبل الخلق — ثم الرسول بعد ذلك مقدما عليه ؟

أما عمل أتباع المستعلى فيما قبل ، بالنسبة الى وضع الوجود وترتيبه ورأيهم فى تقدير الله — والرسول — والامام ، فعلى نسق عمل المسيحيين فى الأقانيم بعد مزجها بالأفلاطونية الحديثة .

فالمسيحية كما تتـــداول بينهم جاءت بالله ، وابن الله الذى هو كلمته ،

وبالروح القدس . فجعلوا من الثلاثة عالما بنفسه ولاءموا بين كل واحد فيه مع ما يكون فى رتبته من الموجودات العليا فى الأفلاطونية الحديثة وهى : الواحد ـ والعقل ـ النفس الكلية .

فالنزاريون أضافوا الى عقيدة المسيحية فى عيسى ، وضعا خلقوه هم لرسول الاسلام محمد صلى الله عليه وسلم ، بقى غريبا فى اطار العقيدة المسيحية المتناقلة .

وأصحاب المستعلى اقتدوا فى شرح مكانة كل من الله ، والرسول ، والامام : بالمسيحية فى عقيدة الأقانيم .

وربط خلاص النفس الانسانية بالصلة بالامام واتباع تعاليمه ، والاعتراف بوجوده كعقيدة : فوق انه يثير عقيدة « الوسيلة » ويدعو اليها ، فانه يقترب من عقيدة « الغفران » وصكوكه فى الكثلكة من المسيحية .

والى هنا فى بحث الألوهية والوجود ، والانسان ـ نجد أن الخطر فى هذا البحث ليس ذلك الذى يتعلق بالعناصر الدخيلة من الأفلاطونية ، الى الأفلاطونية الحديثة ، الى المسيحية . بل الخطر الأشد فى طبع ذلك كله بطابع « الاعتقاد » وابعاد الطابع الانسانى القابل للأخذ والرد ، عنه .

ان جعل « حقائق الحق » وحيا للأئمة ـ وما أضيف الى أصول الاسلام فى هذه الحقائق ينسب الى الوثنية الاغريقية والمصرية المفلسفة ـ يحول دون النقد والفصل بين : ما هو اسلام فيه ، وما هو طارىء عليه !.

وان جعل خلاص النفس هنا بالامام عقيدة تعتقد وتنقل من جيل الى جيل يصعب على الباحث ، لاقتناع المعتقد بذلك ، بأن المطلوب من الامام هو :

الارشاد ، وليس التوسط ،

وأن احترامه من التابع لما له من مسلك الداعى الى الحق بقوله وعمله ... لما له من قدوة طيبة ، وليس لما يملك من الفصل فى المصائر .

وبالاضافة الى هذه التعاليم التى ليست اسلاما صرفا ، ولا مسيحية صرفا ، ولا فلسفة صرفا ، ولا وثنية صرفا ـ توجد عقائد التنجيم ،

والخرافات كثيرة وشـــائعة لدى هؤلاء الغلاة من الاسماعيلية . ورقم سبعة له شأن كبير عندهم :

فالعالم مقسم الى أدوار سبعة : كل دور ابتداه رســـول من الرسل الكبار ، آدم ، ونوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد .

أما السابع وهو « القائم » فمنتظر أن يأتى آخر الزمان .

وكل رسول من هؤلاء الرسل له وصى يستمر فى الامامة ، على نحو ما شرح فى صلة « على » رضى الله عنه بمحمد صلى الله عليه وسلم .

والآن نجد هنا عند غلاة الشيعة جملة من العناصر والفكر والعقائد ــ وراء فلسفة الأفلاطونية الحديثة تصح أن تكون هدفا لهجوم ابن تيمية ... تجـــــد :

* عقيدة الوحى الالهى للأئمة وأن الامام هو معلم « الحق » .
* « الوسيلة وضرورتها فى نجاة النفس وخلاصها .
* والحلول لجزء الهى هو كلمة الله فى طبيعة انسانية .
* والتناسخ وتنقل المعنى الالهى من امام يموت الى امام بعده يقوم .

ولهـــذا هاجم ابن تيمية غلاة الشيعة ــ الاسماعيلية ــ فى الكتاب السابق ــ وهو كتاب « منهاج السنة » فى نقد كلام الشيعة والقدرية ــ وفى رأيهـــم :

فى الامامة ،

والوســـيلة ،

ووجوب شد الرحال الى قبـــور الأولياء . والأوليـــاء هم المقربون القريبون فى المعرفة من الامام ،

تلقى الفتوى من الامام « القائم » وهو الذى ينتظر ظهوره آخر الزمان .

وركز نقده لبيان مخالفة ذلك لتعاليم القرآن والسنة الصحيحة .

ومن نقده يتضح الفصل بين الاسلام والدخيل عليه . والأمر بعد ذلك واضح وهو :

ان ما هو الاسلام يتمسك به ،

وان ما هو الدخيل عليه لا يؤخذ اخذ المعتقد به او الرأى المسلم به .

وابن تيمية لا يهاجم عقيدة « الامام » كقائد أو مرشد بصير بالاسلام وبأمور الرعية ، ولكى يهاجم نقلته من بشرية الى الوهية أو شبه الوهية .

ولا يهاجم الوسيلة كرغبة فى معرفة الحق ووجه الهداية الى الطريق السليم ولكن يهاجم فيها عقيدة الخلاص والنجاة Salvation

ويهاجم حلول الجزء الالهى فى طبيعة الانســـان Incarnation لأنه خروج بالانسان عن طبيعته ، واعتداء على الفصل بين المعبود والعابد .

اما نقده لعقيدة التناسخ فنوق انها تتضمن عقيـدة الحلول — تنفى المسئولية الفردية وتلغى معنى التكليف الشرعى .

والآن قد وقفنا على غلاة الشيعة بالتحديد القريب ، لتاريخ نشأتهم ، فرقهم وعقائدهم . ولكن ابن تيمية يراهم امتدادا للرافضة ، أو يرى أنه عن طريق هؤلاء دخل أولئكم فى تشويه المبادىء الاسلامية :

ففى تعريفه للروافض يقول فى كتابه السابق : « منهاج السنة فى نقد كلام الشيعة والقدرية » :

« طائفة لا تعرف اصل دين الاسلام وانهم باطنية ملحدون ،

وفلاسفة صـــابئة خارجون عن متابعة المرسلين ، لا يوجبـــون اتباع لاسلام ، ولا يحرمون اتباع ما سواه من الأديان ، ويرون أن الملل بمنزلة المذاهب السياسية التى يسوغ اتباعها ،

وأن النبوة فى نظرهم نوع من السياســـة العادلة التى وضعت لمصلحة العامة فى الدنيا ،

وأنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، وهم أكذب الناس فى النقليات وأجهل الناس بالعقليات ،

وهم تارة معتزلة وقدرية ، وتارة مجسمة وجبرية ،

وأنهم أدخلوا على الدين من الفساد ما لا يحصيه الا رب العباد .

« فملاحدة الاسماعيلية والنصيرية (١) وغيرهم من الباطنيين المنافقين ، من بابهم دخلوا ، وأعداء المسلمين من المشركين وأهل الكتاب لطريقتهم وصلوا .

* * *

ابن تيمية وملاحدة الصوفية :

وابن تيمية فى كتابه : « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » لم ينقد الزهد ولا الزهاد من الصحابة رضوان الله عليهم أمثال : أبى ذر الغفارى ، وسلمان الفارسى .

كما لم ينقد الزهاد من التابعين فى القرن الأول الهجرى ، أمثال : الحسن البصرى ، وعامر بن قيس .

لم ينقد هؤلاء ولا ما وصفوا به بين اخوانهم من « زهد » لأنهم كانوا يصرفون نشاطهم الى تزكية النفس من نقائصها ، وصفاء القلوب الى خالقها .

فأعمالهم كانت مشروعة خالصة .

---

(١) طائفة النصيرية أو العلوية بجبال اللاذقية بسوريا وعدد أفرادها الآن ثلاثمائة وستة وخمسون ألفا ، وهى تتبع محمد بن نصير ، من أتباع الحسن العسكرى الامام الحادى عشر ، ثم انفصل عنه وأدعى الألوهية وهى تقول :

* بالأول ، وهو روح الله على بن أبى طالب .

* وبالثانى ، وهو المظهر الخارجى لهذه الروح ، محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم .

* وبالثالث ، ناشر الشريعة وهو سلمان الفارسى الصحابي الزاهد .

على أن ثلاثتهم فى العالم الأزلى الأبدى الكامل .

وهى احدى فرق الشيعة الغلاة ، التى تنتسب الى الاسماعيلية .

وأقوالهم كانت رشيدة واضحة لا عوج فيها ولا التواء ، على نحو ما يقول الحسن البصرى :

« حادثوا هذه القلوب بذكر الله ، فانها سريعة الدثور ، واردعوا هذه النفوس فانها طلعة تنزع الى الشر عادة » .

وكما يقول ابن قيس :

« لقد أحببت الله حبا سهل على كل مصيبة ، ورضانى بكل قضية ، فما أبالى مع حبى له ما أصبحت عليه وما أمسيت » .

لم ينقد ابن تيمية هؤلاء ولا أقوالهم ، لأنهم يعملون برسالة الاسلام ، ويعبرون عن الهدف الأخير لها : وهو : حمل النفس على « الاطمئنان » وعلى التحمل ، وعلى السـير فى الحياة فى ثقة .. لأنها تستعين بالله ، وتسلك طريقه فيما تسير نحوه من غاية .

كما لم ينقد الزهاد يوم صاروا يلقبون بـ « الصوفية » فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى ، وفى مقدمتهم : أبو هاشم الصوفى المتوفى سنة ١٥٠ هـ ، وهو أول من لقب من الزهاد بالصوفى . لأن طريقتهم ما برحت تقوم على قواعد الدين ورعاية آدابه وسلوكه .

ولم ينقدهم كذلك بعد أن أصبح التصـوف فى القرن الثالث الهجرى مذهبا فنيا ، له قواعد المحاجة ، ومصطلحات خاصة . اذ وجد من بين صوفية هذا « التصوف » الفنى أمثال : أبو القاسم الجنيد الذى كان يقول :

« مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة »

والفضل بن عياض ، وابراهيم بن آدم ، ومعروف الكرخى ، وغيرهم ممن كان يسميهم ابن تيمية « صوفية أهل العلم » . لأن تصوفهم كان على النمط الموجود فى كتاب : « الزهد والورع » لأحمد بن حنبل . وهو زهد الاسلام ، لا تصوف الفلسفة .

ولكنه ينقد نوعا خاصا من التصوف .. ينقد ذلك النوع الذى عرف به: محيى الدين بن عربى .

وابن سبعين ،
وعمر بن الفارض ،

ومن تتلمذ عليهم من معاصريه ، أمثال : عبد الرازق السمرقندى ، والمنجى (فى مصر) اذ كلاهما تتلمذا على محيى الدين بن عربى ، وكلاهما كانت له مكانة مرموقة لدى الحاكم وفى قومه (١) .
هو ينقد النوع الذى سماه بـ « تصوف الملاحدة » :

وتصوف الملاحدة هو ذلك الضرب الذى انحدر اليه الاتجاه الصوفى فى الجماعة الاسلامية ، بعد أن قبل فى شروح المبادىء الاسلامية عقائد وفكرا ، ترجع الى المسيحية ، والأفلاطونية الحديثة ، والبرهمية ، وبعض الديانات الفارسية القديمة ، كالمانوية .

وتصوف الملاحدة بقول :

※ بالتثليث : يقول بعالم الله ، وكلمة الله ، والفراسة . على أنه عالم الأزل والطهر .

أما الله فهو **« نور السموات والأرض »** (٢) .

وأما كلمة الله فهو « محمد » عليه السلام . أو المخلوقات .

وأما الفراسة فهى الالهام (الصوفى) . وصاحبها هو « المريد » أو « الانسان الكامل » ، أو المتحد بالله . وهى التى يعبر عنها القرآن — فى نظرهم — بـ **« ونفخت فيه من روحى »** (٣) والتى يقول فيها الرسول عليه الصلاة والسلام : « اتقوا فراسة المؤمن ، فانه ينظر بنور الله » .

※ وبعقيدة « الوحدة » أى عقيدة شمول الألوهية . وهى التى تترجم فى هذه العبارة : « وجود هذا العالم هو عين وجود الله ، وليس هنالك وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق » . أى لا انفصال بينهما .

---

(١) اذ بناء على رأى النصر المنجى فى مصر سجن ابن تيمية فى القاهرة ، ثم فى الاسكندرية ، لرفضه عقيدة (الاتحاد) التى يقوم بها بعض المتصوفة .
(٢) النور : ٣٥ (٣) الحجر : ٢٩ ، سورة ص : ٧٢ .

* وبعقيدة « الحلول » ، وهى اعتقاد أن : يحل الله فى بعض مخلوقاته من « المريدين » أو الواصلين . فالسالك اذا أمعن فى السلوك ، وخاض لجة الوصول ، فربما يحل الله فيه كالنار فى الفحم .

وعن أبى الحسين الحلاج من قوله :

« أنا الحق ، وما فى الجبة الا الله » .

وقد قتل من أجل هذه المقالة فى خلافة المقتدر سنة ٣٠١هـ ، بعد أن أفتى الفقهاء والصوفية المستقيمون بخروجه عن الاسلام .

ويعبر أبو يزيد البسطامى (١) (المتوفى سنة ١٦٢ هـ — ٨٧٥ م) عن الواصل الذى اتحد بالله ، بالانسان الكامل . ويشرحه بقوله :

« للخلق أحوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت » .

ويقـــول :

« لأن تحس : انه واحد مع الله خير من عبادة الناس جميعا ، من بدء الدنيا الى غايتها » .

والحلول أو الاتحاد بهذا المعنى قاصر على المتفوق فى درجة التصوف ، وهو العارف أو الواصل من بين درجات الصوفية .

والحلول أو الاتحاد هو الذى يهيىء مايسمى بالفراسة . وهو الذى يجعل الانسان العارف جزءا فى ذلك الثالوث المقدس : الله ، وكلمة الله ، وصاحب الفراسة . ويرفع عنه بشريته ، ويسقط بالتالى التكاليف الشرعية عنـــه .

والطريق الى هذا الحلول والاتحاد هو أحياء الضمير ، والكشف ، والممارســـة .

---

(١) بغدادى المولد والنشأة . وصحب الجنيد . وكان مالكى المذهب ، ومات سنة ٣٣٤ هجرية ببغداد .

وأما القرآن والسـنة فانهما لعوام الناس .

* وبعقيدة « التجلى » او الفيض فى صدور العالم عن الله .

وطريق الفيض هو الحب .

فالله أحب نفسه . وعن هذا الحب لنفسه خلق آدم .

وهكذا : كل موجود بعده ينشأ عن حبه لنفسه موجود آخر ..

ويروون حديثا قدسيا فى هذه العقيدة : « كنت كنزا مخفيا ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق ليعرفونى » !! ..

والوحدة بمعنى « الشمول الالهى » وعدم انفصال الكون عن موجده ، والخلق عن الخالق — عقيدة برهمية .

والحلول ، على معنى حلول الله فى انسان ما ، عقيدة مسيحية .

والاتحاد مع الله ، على أنه غاية يصل اليها الانسان عن طريق الكشف والممارسة ، فكرة افلاطونية حديثة .

وعقيدة الفيض والتجلى فى الصدور — فى صدور الموجودات عن الله — من فكر الأفلاطونية الحديثة ، دخل فيها عنصر الأرسطية . فعلى غرار « العلم » فى مدرسة أرسطو فى تصوير وجود العالم بعضه عن بعض — كان الحب لدى الصوفية فى تصوير الشىء نفسه ، بالاضافة الى الفيض .

فالمدرسة الأرسطية اكتفت بـ « العقل » فى تصوير نشأة العالم عن العلة الأولى ،

والأفلاطونية الحديثة استخدمت بدل العقل فكرة الفيض فى تصوير ذلـك ،

والتصوف الاسلامى الأخير مزج بين الطرفين ، وعبر عنها بالتجلى والحب .

وعقيدة التثليث هنا ترجع الى الأفلاطونية الحديثة . ولكن تأثرت بالشرح

المسيحى لعالم الأصول فى تلك المدرسة . وهو العالم الذى يتكون من : الأول — والعقل — والنفس الكلية .

والشرح المسيحى لهذا العالم الأصيل لاءم بين موجوداته الثلاثة وبين الله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، التى وردت فى نصوص المسيحية .

فاذا ماعمل التصوف المتأخر على خلق عالم مقدس أزلى أبدى فانه سيكون عالما مثلثا قطعا ، طالما يؤمن بالله ، وبرسوله صلى الله عليه وسلم ، بالاضافة الى ما يضفيه على « العارف » من صبغة الاجلال والتقديس .

أما اسقاط التكاليف الشرعية عن جميع الصوفية فى درجاتهم المختلفة — فهو نتيجة لاعتقاد : أن صدور العالم عن الله بطريق الفيض ، وعن حب الله لنفسه . فليس هناك مكان للقدرة والارادة فى هذا الصدد ، والتكليف الشرعى صورة لارادة الله ، فاذا انعدمت الارادة انعدم التكليف .

وأما سقوط هذه التكاليف عن طبقة المعارف ، فالاعتقاد بالاتحاد وعدم التمايز بين الانسان الواصل — الكامل — وبين الله يسقط التكليف . لأنه الآن ليس هناك جانبان وطرفان : أحدهما يكلف . والآخر يقوم بالتكليف .

ثم لماذا التكليف وقد تمت الغاية . فالتكليف ليس الا وسيلة لغاية . هو رسم طريق يوصل الى غاية خاصة ، وقد بلغ الانسان هذه الغاية . فلا معنى لرسم الطريق وطلب سلوكه !! .

ولو لم يكن من نتائج هذه العقائد الا اسقاط التكاليف ، لكانت هذه النتيجة وحدها كافية لنقد هذا المذهب من وجهة نظر ابن تيمية ، اذ أى اتجاه فكرى أو عقيدى يسقط التكليف صراحة أو يضع مقدمات تستلزم اسقاطه يكون مجافيا للرسالة الاسلامية .

فابن تيمية — على عادته — اذ يهاجم الصوفية يهاجم أصحاب هذا اللون من بينهم . ولو أنه هاجم العقائد دون الأشخاص — الذين أسندت اليهم هذه العقائد — لسلك طريقا أدق وأدخل فى جانب النقد العلمى . وذلك على نحو ما ينسب من نقد الى « ولى الدين العراقى » حيث قال فى كتابه : « الأجوبة المرضية » :

« أما ابن العربى فلاشك فى اشتمال « النصوص » المشهورة عنه على الكفر الصريح الذى لاشك فيه . وكذا « فتوحاته المكية » . وينبغى عندى أن لايحكم على ابن العربى فى نفسه بشيء ، فانى لست على يقين من صدور هذا الكلام عنه ، ولا من استمراره عليه الى وفاته . ولكنا نحكم على هذا الكلام بالكفر » .

ولكن ابن تيمية كان مع وفرة اطلاعه ، وشدة اخلاصه لاسلامه ، ولجماعته الاسلامية كان حاد المزاج . وحدة المزاج سرعان ماتنقل الخصومة والحكم من جمال الجدل العقلى أو الدينى الى مجال الأشخاص ، وحياتهم الخاصة ومايدور فى نفوسهم ، أو يخلد فى قلوبهم من عقيدة وايمان . .

وأصحاب هذا النوع من الصوفية لم يضيفوا هذه العقائد الى تعاليم الاسلام . كشيء مجاور لشيء آخر يضاف اليه . مع بقاء الانفصالية بينهما . بل حاولوا أن يحملوا بعض نصوص القرآن هذه العقائد ، ويجعلوا من شرح الفيض والعقيدة التى شرح فى ضوئها « وحدة » لا انفصال فيها .

والآيات القرآنية التى تعلقوا بها فى تبرير « اسلامية » هذه العقائد الدخيلة هى تلك التى تشير الى قرب الله من الانسان مثل :

« ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » (١) .

« ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ، مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم أين ما كانوا » (٢)

« ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله » (٣) .

فهذه الآيات حملوها على « الوحدة » البرهمية بمعنى الشمول الالهى ، وعدم الانفصال بين الخالق والمخلوق .

---

(١) سورة ق ١٦ .   (٢) المجادلة ٧ .
(٣) البقرة ١١٥ .

واذا لم يجدوا بين النصوص الصحيحة مايصح أن يحمل على عقيدة من هذه العقائد ابتدعوا بعض الأحاديث للتدليل بها على « اسلامية » العقيدة المطلوبة ، كالحديث القدسي السابق ، كي يضيفوا الى الاسلام عقيدة الفيض . والاسلام ينفر منها . وهكذا . . .

ولم يسلم الغزالى من نقد ابن تيمية . فذكر : أنه عالة على أبى حيان التوحيدى فى مذاهبه الصوفية . كما يرى أنه استمد من كتاب « قوت القلوب » لأبى طالب المكي ، ومن كتب الحارث المحاسبى ، ومن رسالة القشيرى ، كثيرا من آرائه الصوفية . فلم يتهمه بأنه واحد من صوفية الاحدة ، ولكن عاب عليه تبعيته فيما يذكر من آراء تصوفية لغيره .

* * *

ابن تيمية والفلاسفة :

لم يكن بين فلاسفة المسلمين فى نظر ابن تيمية ، خيار — كما كان الشأن بين الصوفية الذين كان من بينهم المستقيم والمنحرف — اذ فلاسفة المسلمين جميعا أصحاب قصد واحد ، وهو الدفاع عن الفكر الدخيل فى صورة الملاءمة بينه وبين الاسلام .

والفكر الدخيل لايرضى عنه ابن تيمية جملة ، فضلا عن أن يزاوج بينه وبين تعاليم الاسلام . وهو — كالغزالى — نفر منه نفرة شديدة ، وعاب على فلاسفة المسلمين احتفاءهم به ، والدفاع عما فيه من وثنية وتهديد للاسلام كدين وكمصدر توجيه .

وكتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » خصصه لقضية « العقل والدين » .. خصصه للعقل كعقل ،

وللعقل كمحصول فكرى ورد للمسلمين باسم الفلسفة .

* أما العقل ، « كعقل » فيرى ابن تيمية أنه لايعارض الدين فى شيء ما ، اذا صح النقل عن الدين . فطالما هو عقل صريح ، خالص من التأثر بغرض أو هوى — وطالما الدين صح نقله — كما جاء — فالتقاؤهما معا أمر تحتمه طبيعتهما . اذ عقل الانسان مخلوق لله ، والدين وحى من

الله ، وكلاهما لهداية الانسان . فلا يناقض أحدهما الآخر . والا كان وجودهما معا سببا فى سوء توجيه الانسان . والله قد امتن على الانسان بالعلم كنتيجة للعقل ، وبالرسالة السماوية معا . ولايمتن بما يسيء الى الانســان .

فاذا تعارض العقل والدين ، فاما أن يكون مايسمى بالعقل : « وهما » أو « تخيلا » ، أو « غرضيا » ، أو مايسمى بالدين : « تحريفا » في نقله ، أو « تأويلا » مشوبا بالغرض فى فهمه .

* وأما العقل كمحصول فكرى ورد للمسلمين باسم الفلسفة ، فعدم موافقته للدين لأنه لم يكن عقلا صريحا ، بل كان أوهاما وخيــالات ظنها بعض المسلمين حقائق ، وهى بعيدة عن الحق والواقع .

وقد سلك فيها أربابها مسلك التلبيس فاستخدموا الفاظا غير محدودة المعنى ، وقضايا ادعوا انها ضرورية أو مشهورة . وبذلك موهوا على الحق ، حتى ظن الناس ان باطلهم : هداية ، وخيالهم واقع . ولايصح الركون الى الفاظهم وقضاياهم ، بل يجب مناقشتها والوقوف عليها قبل التسليم بأحكامهم والوصول الى نتائجهم . فألفاظ : كالجوهر ، والعرض يجب الوقوف على مدلولها قبل استخدامها ، ويجب تحديد مفاهيمها أولا .

والمقياس فى نظر ابن تيمية الذى يمتحن به « العقل » ان كان وهما أو عقلا صريحا ، هو صحيح المنقول من الدين . ورسالة الوحى بمثابة الضــابط لعمل العقل ، وبمثابة القانون الذى يرجع اليه اختلاف الناس فى عقولهم وآرائهم .

وما دام ابن تيمية مؤمنا برسالة الوحى فلا بد أن يجعل لها المكان الأول فى التوجيــه ، ويجعلها المقيــاس الأخير لتفكير المفكرين فيما يفكرون فيه ، وفيما يحاولون أن يضعوه من توجيه للانسانية .

وابن تيمية اذن يرفض « الفلسفة »ويقر « العقل » ، يطلب أن يظل الدين فى غير مزاوجة مع الفلسفة ليبقى حاكما عليها ، لا ليكون صنوا لها . وهو يقصد هنا بنقده الفلسفة والفلاسفة : « فصل » الدخيل على

الاسلام ، والاحتفاظ بالاعتبار الاسلامى وحده ، كما صنع من قبل فى نقده للاتجاهات الفكرية السابقة ، أو كما سنرى فى نقده للاتجاهات الباقية للمسلمين .

* * *

ابن تيمية والمتكلمون :

وفى كتاب له ، سماه : « تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل » يهاجم « الجدل الكلامى » كله أو مايسمى بعلم الكلام أو علم « التوحيد » . ويذكر أن المتكلمين بجدلهم الكلامى هدفوا للغلبة والظفر ، بعضهم ضد بعض ، ولم يقصدوا الى بيان « الحقيقة » من حيث هى فى الاعتقاد . فالجدل الكلامى مجال للنزال والصراع ، وليس بيانا وكشفا لما يجب أن يكون عليه الاعتقاد السليم فى الله جل شأنه .

وما يعيبه ابن تيمية على الجدل الكلامى ، سبقه فيه الغزالى فى كتابه : « الاقتصاد فى الاعتقاد » . وسبقهما معا أبو بكر الباقلانى ، وأبو المعالى الجوينى امام الحرمين .

فهؤلاء الذين سبقوا ابن تيمية فى نقد علم الكلام ، رأوا فيه وسيلة غير مجدية فى تنشئة عقيدة ، أو اثبات عقيدة ، ولاحظوا أنه وسيلة للرياضة الذهنية ، والدربة العقلية ، ولا صلة له بالقلب الذى هو موضع الايمان .

وفى كتابه : « منهاج السنة النبوية فى اصلاح حال الراعى والرعية » عاب ابن تيمية الأشعرى ووصفه بالخداع عندما قام — عن طريق مذهبه — يدعو المسلمين الى الوحدة على سنة السلف الصالح . فقد تبع فيه مذهب أستاذه الجبائى ، كما استعان بفكرة « الجوهر الفرد » ، للتدليل على وجود الله . وليس هذا وذاك ، من مذهب السلف الصالح فى شىء .

وأيضا اذ يعيب المتكلمين — ومن بينهم الأشاعرة — على صنعتهم فى الجدل الكلامى يعيب أنهم تركوا منهج القرآن وسنته فى الدعوة . وهو منهج الاقناع وسنة القلب والمشاعر ، واستعاضوا عنها بقياس المنطق الارسطى فى الحجاج والبرهنة . ثم خلطوا — على اختلاف فيما بينهم من

معتزلة واشاعرة — نصوص القرآن فيما يتصل بالله سبحانه وتعالى بأفكار الفلاسـفة .

ويهدف اذن من نقدهم جميعاً أن يعود « الفصل » بين مصدر الاسلام وبين هذا الدخيل ، على أن تبقى قيمة القرآن وحده فى نفوس المسلمين غير مشوبة بقيمة شىء آخر ، لم تكن له قيمة فى نفسـه ، وانما اكتسبها بالخلط والمزاوجة معه .

* * *

ابن تيمية والفقهاء :

وموقفه من الفقه والفقهاء يوضحه فى : « مجموع الرسـائل الكبرى » ، وفى : « الفتاوى » . وهذا الموقف يتلخص فى أنه :

أولا : يعيب « التعصب » لأحد المذاهب الفقهيه ، ويوجب على « المتعصب العقوبة » يقول فى احدى رسـائله :

« ومن تعصب لواحد من الائمة بعينه فقد أشبه أهل الأهواء — الذين يتبعون هواهم ولا يدينون دين الحق — سـواء تعصب لمالك ، أو لأبى حنيفة ، أو لأحمد ، أو لغير واحد من هؤلاء . ثم غاية المتعصب لواحد منهم أن يكون جاهلا بقدره فى العلم والدين ، وبقدر الآخرين . فيكون جاهلا ظالما ، والله يأمر بالعلم والعدل ، وينهى عن الجهل والظلم .

وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شـعارا يوجب اتباعه ، وينهى عن غيره مما جاءت به السنة . وبلاد الشرق ، من أسـباب تسليط الله التتر عليها ، كثرت التفرق والفتنة بينهم فى المذاهب ، حتى تجد المنتسب للشـافعى يتعصب لمذهبه على مذهب أبى حنيفة حتى يخرج عن الدين ، والمنتسب الى أحمد يتعصب لمذهبه على هذا وهذا . وكل هذا من التفرق والاختلاف الذى نهى الله ورسوله عنه . وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين للظن ومـاتهوى الأنفس ، المتبعين لأهوائهم بغير هدى من الله — مسـتحقون للعقاب » .

وثانيا : ينهى عن التقليد ، فيقول ، كما قال الامام أحمد :

« لاتقلدنى ، ولا تقلد مالكا ، ولا الشـافعى ، ولا الثورى ، وتعلم كما

تعلمنا وحرام على الرجل أن يقلد فى دينه الرجال ، فانهم لم يسلموا من أن يغلطوا . والتفقه فى الدين فرض ، فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفقها فى الدين » .

وهو لايجيز للقادر على الاستدلال ان يقلد الا عند الحاجة . كما اذا ضاق الوقت عن الاستدلال . ويوجب على المجتهد القادر أن يجتهد فى الفن ، أو فى الباب . أو فى المسألة التى يقدر عليها . فالاجتهاد عنده يقبل التجزى والانقسام (الفتاوى)

وثالثا : أنحى باللائمة على الفقهاء — وكذا الصوفية — الذين أرادوا نوعا من الورع ، أفرطوا فيه بغير دليل شرعى .

ويرى أن كل واحد من هذه الأمور الثلاثة لايتفق ورسالة الاسلام .

أما التعصب فلأنه اتباع لما تهوى النفس .

وأما التقليد فلأنه يتنافى مع مافرضه الدين من تفقه فيه .

وأما الافراط فى الورع فلأنه غلو ، ويبعد عن الاعتدال الذى رسمه الاسلام .

وهو اذ يعيب هذه المظاهر الثلاثة يريد أن تكون القيمة والاعتبار لنفس الاسلام الأصيل ، لا لهذا الطارىء عليه .

ومن جانب آخر : لابن تيمية احتياط فى بعض المسائل الأصولية والفقهية ، وتوسع فى البعض الآخر .

* فمن النوع الذى احتاط فيه « المجمل ، والقياس » : فقد كان يقول :

« يجب أن يحذر المتكلم فى الفقه : المجمل ، والقياس . وأكثر ما يخطىء الناس من جهة التأويل والقياس . فلا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصصه ويقيده ، ولايعمل بالقياس قبل النظر فى دلالة النصوص هل تدفعه ؟ » .

ونادى بأن يرجع المسلمون الى كتاب الله وسنة رسوله قبل أن يرجعوا الى الرأى ، والعقل ، والقياس .

* ومن هذا النوع الذى احتاط فيه أيضا : اشتراطه وجود نص يستند اليه الاجماع والقياس ، والمصلحة المرسلة . فكون واحد من هذه حجة فى التشريع مرهون بوجود شاهد من كتاب أو سنة .

وبذلك يبعد عن المصلحة المرسلة : الادراك الفردى أو الشخصى للمنفعة أو الضرر – كما كان عند السوفسطائيين –

ويبعد عن القياس : التوسع فيه ،

وعن الاجماع : مطلق استناده الى الرواية والنقل .

فيقــول :

« لاتوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ، ويعلم بالاجماع فيستدل به . كما أن يستدل بالنص من لم يعرف بدلالة النص . وكذلك الاجماع دليل آخر ، كما يقال : قد دل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع . وكل هذه الأصول تدل على أن الحق مع تلازمها . فان مادل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة . ومادل عليه القرآن فعن الرسول أخذ .

فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ، ولاتوجد مسألة يتفق عليها بالاجماع الا وفيها نص ... نحن لانشترط أن يكون كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى ، كما تنقل الأخبار ، ولكن استقرأنا موارد الاجماع فوجدنا كلها منصوصة . وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة . كما يكون فى المسألة نص خاص ، وقد استدل فيها بعموم نص آخر » (١) .

والمراد بالاجماع هو اجماع الصحابة . « لكن المعلوم منه – الاجماع – هو ماكان عليه الصحابة ، وأما بعد ذلك فيتعذر العلم به غالبا » .

« والمصالح المرسلة : أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب مصلحة واضحة ، ويدفع مضرة واضحة ، وليس فى الشرع ماينفيه » (٢) .

---

(١) الفتاوى . جـ ١ ، ص ٢٠٦ ، ٢١٢ .
(٢) مجموع الرسائل والمسائل ، جـ ٥ ، ص ٣٢ .

اما الجانب الفقهى الذى توسع فيه فهو :

* عدم التمشى مع الفقهاء فى التقيد بحرفية النص ، دون الرجوع الى الروح التى دفعت اليه والظروف التى أحاطت به . فقد أفسح فى كتابه : « السياسة الشرعية » وفى رسالته : « الحلال » موضعا لبيان التزام الروح والظروف التى أحاطت بالنص عند فهمه والاستدلال به .

* واعتبار : أن الأصل فى العبادات ما ورد فى الشرع . أما الأصل فى العادات ، وهى المعاملات ، فعدم الحظر . والعقود من العادات ، لا من العبادات . والأصل فى المعاملات أن تقوم على المصالح والمنافع ، التى هى بأصل وضعها فى موضع الاباحة الأصلية .

ولأن الفقه لم يختلط بالفكر الدخيل — وان لم تخل بعض مسائله من التأثر به كالقياس — كان النقد الذى وجهه ابن تيمية للفقهاء هو نقد موجه فى الواقع الى ماطرأ عليه من « جمود » بحيث فقد حيويته ومرونته .

فكما — فيما مضى — أراد بنقده : أن يعيد الى المبادىء الاسلامية صفاءها ، أراد هنا أن يعيد الى فهم هذه المبادىء — وهو التفقه أو الاجتهاد — حيويته ، وحيوية هذا الفهم ، أو التفقه ، هو فى استمرار ملاءمة تلك المبادىء واستيعابها للأحداث الجديدة .

فما عابه على الفقهاء ، وما احتاط فيه من أصول التفقه ، وما توسع فيه — يتصل بعضه ببعض ، وتتصل جميعها باعادة هذه « الحيوية » الى الفقه الاسلامى .

ويحارب التعصب والتقليد ، اذ هما عائقان ،

ويحتاط فى الاعتماد على النصوص فى استخدام الاجماع والقياس ، والمصالح المرسلة ، كى يكون الفقه فقها اسلاميا خاليا من تدخل الهوى باسم العقل أو الرأى ،

ويتوسع فى رعاية روح النص وظروفه حتى تكون هنا مرونة ،

ويتوسع فى جعل الأساس فى العقود هو الحل وعدم الحظر للشىء نفسه .

يريد أن يكون فقها اسلاميا . ذا امكانية واسعة مستمرة فى اخضاع أحداث الحياة المتجددة ، وطبعها بالطابع الاسلامى .

* * *

ابن تيمية والمفسرون وأهل الحديث :

ولم يترك هؤلاء ولا أولئكم من التعليق على عملهم . فكان يفضل تفسير الطبرى . ويرمى الزمخشرى بأن تفسيره محشو بالبدعة . لأنه لجأ ميه الى التاويل العقلى والاستعانة بالعناصر الفكرية . أما الطبرى فقد قصر الأمر على الروحية ، فهو أقرب الى الروح الاسلامية الأولى .

وفى الحديث كان يعتمد على ماكتبه الامام أحمد بن حنبل فى كتاب : « المسند » ولم يكن للبخارى ومسلم منزلة عنده تساوى منزلة الامام أحمد فى الحديث . اذ كان يرى أن الامام أحمد له مكانة واضحة فى نقد الأحاديث ، وخاصة فيما يتعلق بالأسانيد .

* * *

وبعـد :

فابن تيمية وان لم يكن أول ناقد لهذه المذاهب والاتجاهات الفكرية ، اذ سبق بالغزالى فى ذلك ، ولكنه كان بلا شك الناقد البناء ، اذا صح لنا أن نطلق عليه هذا الوصف . فلم يجامل فى النقد فريقا على فريق ، ولم يترك طائفة دون أخرى .

بينما الغزالى قبله نقد ليقبل التصوف .

وبينما هو أيضا ما رفضه باسم النقد قبله باسم آخر : فقد رفض الفلسفة الاغريقية وصنعة المسلمين العقلية فى مدارسها فى كتابه « تهافت الفلاسفة » وقبلها فى كتابه : « المضنون به على غير أهله » .

وعاب باسم النقد ، جدل المتكلمين فى كتابه : « الاقتصاد فى الاعتقاد » ولكنه كان من عمد المدرسة الأشعرية .

وحاول أن يعيد للدين تفكيره وطابعه فى كتاب « احياء علوم الدين » ، ولكنه حشر مع مبادىء الدين ومنطقه مبادىء الفكر الاغريقى ومنطقه .

فضلا عن أنه اتهم بأنه لم يعرف بالتحرى فى « الأحاديث » . كما يدل على عدم التحرى هذا ما يتردد فى كتاب « احياء علوم الدين » من أحاديث ، أقل مايقال فى شأنها : ان هدفها الترغيب والترهيب ، وان لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أما ابن تيمية فقد كان واضحا من أول الأمر :

أراد « اسلاما » و « جماعة اسلامية » .

أما الاسلام فمصدره القرآن والسنة .

وأما الجماعة فهى تلك التى تتبع القرآن والسنة .

وعندئذ اراد أن يوضح أو يفصل بين ماهو اسلام وماهو دخيل على الاسلام ، وبين الطائفة التى تنتمى الى الاسلام فقط والتى تتبع الاسلام فيما تدعى .

ثم كان عليه بعد ذلك أن يوضح : أن القرآن والسنة الصحيحة تكفلان سيادة الجماعة وقوة الفرد فيها ، فكان كتابه « السياسة الشرعية فى اصلاح حال الراعى والرعية » ورسالته « الحلال » المنهج لتوضيح ذلك .

ان ابن تيمية لهذا : كان المفكر الاسلامى الذى قصد بتفكيره اعادة بناء المجتمع الاسلامى على أسس اسلامية لا زيف فيها ، وبدون اضافة غريبة عن الاسلام تتصل بها : اراد للمسلم أن يكون مسلما ، لاصاحب بدعة أو مذهب خاص فى الاسلام .

* * *

الفصل الرابع :

محمد بن عبد الوهاب

ولأن حركة محمد بن عبد الوهاب (١) الدينية ارتبطت بتطور سياسى ، وبمستقبل دولة وحكومة — يؤرخ لها من جانبين :

من جانب أحداثها السياسية ، وصلة الحكومة القائمة على رعايتها ، بجانب الدعاة الدينيين ، بالحكومات الأخرى المجـاورة فى شعب الخلافة الاسلامية العثمانية . ثم فى تطورها واتساع رقعتها أو انكماشها وانحصارها فى مكانها الأصيل — الى غير ذلك من المظاهر السياسية والتاريخية البحتة ، لحكومة ذات علاقات بحكومات أخرى .

ثم يؤرخ لها من جانب آخر ، وهو أنها حركة دينية ، ترسمت خطوات حركة أخرى سبقتها فى القرن الرابع عشر الميلادى . وهى حركة محمد بن تيمية الحرانى . وفى هذا الجانب بالذات يؤثر الحديث عن مدى الصلة بين الحركتين ، ومدى المفارقات بينهما ، ان كانت هناك مفارقات .

والذى يهمنا من حركة محمد بن عبد الوهاب هو هـذا الجانب الثانى بالذات ، من غير أهمال للجانب الأول ، فى صلته بنشاط هذا الجانب ، وفى قوته أو ضـعفه .

محمد بن عبد الوهاب نشأ فى بلدة : « عينية » بالقرب من الرياض . وتتلمذ على والده القاضى الحنبلى فى هذه القرية : قرأ فقه ابن حنبل ، والتفسير والحديث ، على عادة القرون الوسطى فى تلقى المعرفة ، وتحصيلها ، وفى نوعها وعدد موادها .

---

(١) عاش مابين (١١١٥ — ١٢٠١ هـ) : (١٧٠٣ — ١٧٨٧ م).

وبالاضـــافة الى ذلك اطلع على كتاب ابى تيمية ، وتلميذه : ابن قيم الجوزية (1) .

وقد رحل محمد بن عبد الوهاب من بلدته التى نشأ بها الى مكة ، والمدينة فى الحجاز ، والى الاحساء ، فى منطقة الخليج العربى ، والبصرة ، وبغداد ، فيما بين النهرين (العراق) ، والى دمشق فى سوريا ، وأصفهان ، وقم فى ايران . وأقام فى هذه مدة تزيد على اثنى عشر عاما ، قضاها فى الدروس والتعليم . ويقال انه تزوج وهو بمدينة بغداد .

وبهذه الرحلة الطويلة ضم معرفة تجريبية واقعية عن الاسلام والمذاهب الاسلامية وأثرها فى توجيه المسلمين ، الى تلك المعرفة النظرية التى وقف عليها فى المصادر السابقة . وهو فى الارتحال شأنه شأن أستاذه ابن تيمية من قبل ، وشأن أصحاب الحركات الاســـلامية الأخرى بعده ، من أمثال : محمد بن على السنوسى الكبير ،

ومحمد جمال الدين الأفغانى ،

ومحمد عبده .

وقد عاد الى بلدته التى ولد فيها فى اقليم نجد . وصمم على أن يجهر بدعوته فجهر بها . لكن لم يجد سعة قبول لها من مواطنيه ، لما يقال من: تأخرهم ، وتخلفهم ، وتأخر البيئة النجدية على العموم ، وشيوع اعتقادها بالخرافة ، وتمسكها بالبدع .

وعندما أحس بهذه المعارضة ، ثم بقوتها وبتزايدها : رحل من عينية الى حيث يقيم الأمير السعودى فى شمال الرياض بقرية « الدرعية » .

وهناك تعاهد مع ممثل البيت السعودى ، الأمير محمد بن سعود ،

---

(1) وهو شمس الدين أبو عبد الله بن أبى بكر الذى عنى بمؤلفات أستاذه وكافح الفلســـفة على وجه أخص ، ومن أصـــحاب الاتجاهات الفكرية فى الاسلام . وعاش مابين (٦٩١ — ٧٥١ هـ) : (١٢٩٢ — ١٣٥٠ م) .

فى سنة ١٧٤٤ م على أن يبقى فى مقر الأسرة السعودية ، أينما كانت وفى مقابل ذلك يناصر الأمير بقوة سلطانه ، الشيخ فى دعوته . وظل الأمر على ذلك حتى توفى الشيخ فى سنة ١٧٨٧ م .

وبعد وفاة الشيخ والأمير معا تعهد أبناء الطرفين بالاستمرار فى تنفيذ اتفاق والديهما .

ولم يزل الوضع فى صلة الدعوة الوهابية بالحكومة السعودية ، على ما كان عليه ، حتى الوقت الحاضر .

وبهذا التعاهد اجتمع لهذه الدعوة سلطان الحاكم وقوة الايمان بها ، وقلما اجتمع الأمران فى حركة دينية ، بعد عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين ، سوى هذه الحركة .

ومن هنا كان يؤمل كثيرا فى نشاط هذه الحركة .

ومن هنا تكون خيبة الأمل كبيرة كذلك لو لم تفد هذه الحركة من هذه القوة المزدوجة — فى سلطان الحاكم وايمان الداعى — فى توضيح خطة الاصلاح وتطبيق هذه الخطة فى حياة تعد نموذجية للحركات الاسلامية الأخرى بعدها فى المجتمعات الاسلامية .

* * *

١ — الجانب السياسى :

وارتباط صاحب الامارة السعودية بالشيخ القائم على هذه الدعوة يؤرخ للجانب السياسى للحركة الدينية لمحمد بن عبد الدهاب .

ويذكر المؤرخون أن الامارة السعودية اتسعت رقعتها ، وزاد نفوذها وسلطانها فى شبه الجزيرة العربية ، فدخلت مكة ، والمدينة فى الحجاز فى نطاق سلطان السعوديين ، وبالتالى فى مجال نشاط هذه الحركة . وبذلك تهيأت الفرصة الموسمية للحج لشرح اسس الحركة الوهابية فى مكة ونشر تعاليمها ، ليس بين علماء الحجاز كل عام فحسب بل يقال : ان الدعوة

انتشرت عن طريق هذا اللقاء فى مكة خارج شبه الجزيرة العربية . شرقا .. وغربا : شرقا فى الهند واندونسيا ، وغربا فى السودان وشمال افريقيا .

كما يقال ان محمد بن على السنوسى ، والسيد عثمان الميراغنى ، كلاهما تأثر بهذه الدعوة فى نشر الحركة السنوسية فى شمال افريقيا وقلب الصحراء، ونشر الطريقة الميراغنية فى السودان شرقا وشمالا .

أما فى غرب افريقيا فيقال : ان الشيخ عثمان بن فودى من قبيلة الفولا حمل مظاهر هذه الحركة ، وكون على أساسها مملكة اسلامية استمرت فترة من الزمن حتى أطاح بها الاستعمار الغربى .

وفى البنغال ، فى الهند ، حمل اليها بذور هذه الحركة سيد احمد ، احد امراء الهنـــد .

وفى سومطرا ، انشأ احد الحجاج الأندونيسيين فرعا يقتـدى فى اتجاهه بالفكر الأصلية لحركة محمد بن عبد الوهاب .

وبعد فترة من الزمن ، امتد النفوذ السعودى الى خارج شبه الجزيرة العربية ، بعد أن وصل الى عمان ، وزبيد فى جنوب اليمن .. امتد هذا النفوذ الى قلب العراق ، وضواحى دمشق . وبقى هذا النفوذ قائما ، حتى وقعت الهزيمة العسكرية للسعوديين فى سنة ١٨١٨ م بقيادة ابراهيم باشا ابن محمد على الكبير .

وسبب هذا الاشتباك العسكرى السعودى المصرى هو التكليف الذى صدر من مقر الخلافة العثمانية ، على عهد السلطان « محمود » الى رأس الأسرة العلوية فى مصر ، محمد على ، بلقاء الســعوديين وردهم الى مقر ولايتهم الأولى .

ويقالَ ان سبب هذا التكليف شيئان :

الأول : خشية السلطان على سلطته وخلافته ، لو زاد نفوذ السعوديين فامتد فى جوانب الامبراطورية الاسلامية فى ذلك الوقت .

وثانيا : ضيق المسلمين بتشدد الحركة الوهابيــة فى نظرتها الى غير اتباعها من المسلمين ، وفى صلابتها فيما تسميه : القضاء على « البدع » أو

« الشرك » . وكان فى مقدمة المسلمين استنكارا لهذه الحركة ، وحقدا على دعاتها ، علماء نجد ، وأشراف مكة . وربما كان ذلك بسبب خشيتهم من قوات سلطانهم ، لو قدر لهذه الحركة الاستمرار فى النجاح ، والتمكن فى السلطان .

ومما ساعد على زيادة هذه المخاوف ، وزيادة ضيق المسلمين بهذه الحركة ، دعاة هذه الحركة أنفسهم . ومبالغتهم فى تحديد البدع ، والمخالفات الدينية ، ثم تنفيذ السلطة الحكومية بالقوة ما يطلبه دعاتها .

وفى الاشتباك العسكرى المسلح بين القوات المصرية والقوات السعودية لم يكن النصر حليف المصريين أول الأمر . بل هزم الجيش المصرى قبل انتصاره الأخير ، على عهد قيادة الأمير طوسون .

ولكن مالبث النفوذ السعودى أن عاد بالتدريج الى قوته ، والى سيطرته نهائيا على نجد والحجاز ، على نحو الوضع القائم ، منذ سنة ١٩٢٥. بعد توقيع معاهدات مع أمراء الجزيرة العربية الآخرين من جهة ، والانجليزا من جهة أخرى .

* * *

٢ ــ الحركة الدينية الاصلاحية :

هذا ما يقال عن الجانب السياسى . وقد زاد هذا الجانب قوة بعد أن اكتشف آبار البترول على شاطىء الخليج العربى مما يدخل فى حدود المملكة العربية السعودية الآن . وأصبح للنفوذ السياسى فى شبه الجزيرة العربية قوة اقتصادية ،

ولو نظم أمر هذه القوة الاقتصادية لأفادت فى دفع الحركة الدينية وفى بناء هذه المملكة على أسس اسلامية سليمة ، كما يبغى دعاة هذه الحركة . ولكنهم لم يخطوا الخطوات الايجابية حتى فى الانتفاع بالاسلام ، أو على الأقل فى عرضه العرض الصحيح المنتج ، كما سيبدو لنا فيما بعد .

ولمحمد بن عبد الوهاب ، مؤسس هذه الحركة ، عدة كتب ــ كما يروى المؤرخون ــ من بينها : كتاب : « التوحيد » وكتاب : « كشف الشبهات » ثم كتاب : « تفسير القرآن » .

ويضيف الأستاذ أحمد أمين فى كتابه « زعماء الاصلاح » أن الشيخ كتب بخط يده رسالة لابن تيمية ، مودعة الآن فى المتحف البريطانى بلندن .

* * *

أسس الدعوة الوهابية :

وترجع أسس هذه الدعوة الاسلامية الى ثلاثة أنواع :

أولا : فيما يتصل « بالأصول » وهى العقيدة :

* فانها هنا تدعو الى توكيد « التوحيد » ونفى « الشرك » بحيث تقصر القداسة والعبادة على الله وحده .

ويفهم من معنى القداسة والعبادة كل معنى يقوم على الاحترام ، ولو كان بحكم الألف والعادة : فبناء القبور على وجه الأرض ، وزيارتها فى انتظام ، والوقوف عندها فى خشوع ، ليست منافذ ينفذ منها الانسان الى « الشرك » وعدم « التوحيد » . بل هى شرك على الحقيقة . ولهذه المبالغة فى فهم معنى التوحيد ، أو فهم معنى الشرك سمى دعاة هذه الحركة حركتهم باسم « التوحيـــــد » .

وهنا فى هذه المبالغة يمكن عامل « الفرقة » بينهم وبين بقية المسلمين ، فبينما هم يرون انفسهم موحدين أو أهل توحيد ، ويرون غيرهم — ممن لا يسلك سبيلهم فى المبالغة — مشركين ، اذا بغيرهم ينظرون اليهم على أنهم أهل تشدد وتزمت ، وأصحاب ضيق فى الأفق والفهم لهذا الأصل الاسلامى ، وهو أصل التوحيد . لأن زيارة القبور ، أو اقامتها على وجه الأرض سوف لا يعيد الآن بحال وضع الوثنية العربية الأولى على عهد الدعوة الاسلامية ، ومن ثم لا وجه لخشية الشرك ، فضلا عن وقوعه ممن يقيم القبر أو يزوره .

والوثنية التى يمكن أن توجد فى القرن العشرين ، ليست وثنية الأحجار أو الأموات ، انما هى وثنية الأحياء أصحاب السلطان والنفوذ . ولا يقضى على هذه الوثنية بالدعوة الى هدم القبور ، وتحريم زيارتها ، وانما بتحقيق شعور المساواة بين الحاكم والمحكوم ، وبتحقيق الاخاء والتعاون فى الاسلام بين الفرد والمجموع ، وتحقيق بقية المبادىء الاسلامية الأخرى فى المجتمع الاســــلامى .

* تنادى هذه الحركة باتباع مذهب السلف فى صفات الله . وهو المذهب المعروف بالتفويض فى كيفية اتصافه بها ، بعد الايمان بأنه سبحانه يتصف بهـــــــا .

وبذلك لا ترى رأى المعتزلة القائلين بأنها عين الذات ، وليست غير الــذات .

كما لا يرون رأى الأشاعرة القائلين بأنها ليست غيرا ، وليست عينا .

وواقع الأمر : أن المسلمين ، بعــد القرن الأول الهجرى ، جعلوا من « الصفات » لله مشكلة ، على أثر أن تأثروا بالفكر الأفلاطونى الحديث ، وبالنزعة المسيحية فى الأقانيم . ولو أرجعوا الأمر الى القرآن وحده لما كانت هناك مشكلة فى هذه الصفات ، ولتحدد تصور المسلمين لاتصاف الله بها بنوع مداركهم وتصورهم لنصوص هذه الصفات ، دون حاجة الى مناقشة جدلية عقلية فى كيفية الاتصاف بها .

وثانيا : فيما يتصل بالفروع . وهى الفقه . نرى :

* أن فقه الحركة الوهابية يتبع مذهب ابن حنبل ، بوجه عام . ولكن اذا صح من وجهة نظر الكتاب والسنة رأى على خلاف ماينسب لأحمد بن حنبل ، فانه يتبع . وذلك مثل : تقديم الجد على الاخوة فى الميراث . اذ عكس ذلك منسوب لابن حنبل . وهذا يتصل اتصالا وثيقا بفكرة الاجتهاد ، وفرضه ، وعدم التقليد المطلق .

* وأن تقصر الحجية فى مصادر التشريع على القرآن والسنة الصحيحة وحدهما . أما الاجماع فيتوقف اعتباره على وجود شاهد له من القرآن والسنة الصحيحة . وبذلك تعود حجيته (أى الاجماع) الى حجية القرآن والسنة . ومقصود الاجماع — فى الأغلب — على نحو ما هو معروف لابن تيمية ، من رغبته فى قصره على اجماع مجتهدى الصحابة ، عليهم رضوان الله ، لايتعداه الى اجماع التابعين أو المجتهدين فى كل جيل بعدهم .

* وتنكر تقليد غير واحد من الأئمة الأربعة : ابن حنبل ، ومالك ،

وابى حنيفة ، والشافعى . وذلك — كما تذكر — لعدم ضبط مذاهب من عداهم ، كمذهب الشيعة ، أو مذهب داوود الظاهرى الأصفهانى .

تنكر هذه الحركة مذهب الشيعة فى الفقه ، تبعا لتأثرها بموقفها السلبى من القول بالعصمة ، وبالوسيلة فى مذهب الشيعة فى « الأصول » .

ولكن اذا كان القول بالتقية ، والوسيلة ، كلاهما ليس أصلا من أصول الفقه فى نظر الشيعة ، فأية صلة بين رفض الفقه الشيعى وبين عقيدة أو عقيدتين لا دخل لواحدة منهما فى الفقه والاستنباط ؟

والعصمة اذا أخذت بالتطبيق الشيعى لها عند الزيدية ، أو الامامية ، من أنها تجنب الخطأ فى العمل من الامام ، فصلتها بالتفقه عندئذ — وهو البحث النظرى — صلة ضعيفة .

نعم لو أخذت العصمة كعقيدة ، على أن ما يأتى به الامام ، قولا أو عملا ، واجب الاتباع — عندئذ ، يكون قوله أو عمله أشبه بالسنة الصحيحة . وهنا تقول الحجة الوهابية ضد الفقه الشيعى القائم على مثل هذه العصمة . لأن الانسان المجتهد ، بعد الرسول عليه السلام ، لايلزم غيره باجتهاده ، ولا يلزم غيره بتقليده . انما الالزام باجتهاده قاصر عليه نفسه ، فيما اجتهد فيـــه .

وثالثا : فيما يتصل بموقفها السلبى ضد الاتجاهات الاسلامية المذهبية والفكرية الأخرى فانها :

* تحارب الفلاسفة ، على نحو ما حاربهم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية من قبـــل .

* وتحارب من يعتقد من الشيعة « بعصمة الامام » والقول : بالتقية ، والوسيلة . والوسيلة هنا اتخاذ الامام واسطة ، عن طريق تلقى تعاليمه، واتباع رأيه فى الوصول الى الآخرة ، وهى القربى من الله سبحانه وتعالى .

والوسيلة على هذا النحو جاءت الى الجماعة الاسلامية عن طريق

مدرسة الأفلاطونية الحديثة . فقد حددت هذه المدرسة العالم الرفيع فى الوجود الرفيع فى القيمة ، من أجل كونه أصلا لما عداه ، ومشرفا ومدبراً لغيره ، وراعيا لتوجيهه ، بثلاثة من الموجودات كما سبق ذكر ذلك غير مرة — وهى :

الأول ،

العقــل ،

النفس الكليــة .

والوسيلة ليست عقيدة خاصة بغلاة الشيعة ، وهى أيضا توجد عند الصــوفية المنحرفة . ويلعب الدور الأول فيها « المريد » أو صــاحب « الفراسـة » .

وكذلك توجد عند عوام الفرق الأخرى ، تقليداً ، والفا ، وعادة . ويمثل هذا الدور فى نظرهم : « الأولياء » ، وهم أصحاب « الكرامات » .

والاسلام فى تحديده للأولياء ، لم يعرف ذلك التحديد العرفى . والولى لم يزل فى القرآن هو المتبع لكتاب الله ورسالته .

وأولياء الله الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون — هم أولئكم أصحاب الايمان القوى ، بحيث لايزعجهم فى حياتهم نقص فى الأموال ، والأنفس والثمرات ، ولاتزعجهم هزيمة ، ولاطغيان صاحب سلطان .

* وتحارب المتصوفة المتأخرة ، لقولها : بالاتحاد ، والحلول ، وبرفع التكاليف ، بناء على فهمها الخاص (أى فهم المتصوفة المتأخرة) فى القرآن، من أن له ظاهرا وباطنا .

* كما تحارب وجوب شد الرحال الى قبور الصالحين أو الأولياء ، وفى مقدمتهم : صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام وعليهم رضوان الله .

* * *

التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب :

ويلاحظ فيما عرضنا لعناصر هذه الحركة من الوجهة الفكرية :

أولا : أن حركة محمد بن عبد الوهاب فى القرن الثامن عشر قامت على أساس التمذهب بمذهب معين ، وهو مذهب أحمد بن حنبل . ولأنها أسست على التمذهب بمذهب معين تعتبر امتدادا فى التمسك بالمذاهب الاسلامية ، كل منها على حدة ، وتمثل طورا من اطوار التبعية لمذهب خاص .

ثانيا : اذ تنادى هذه الحركة بالرجوع الى « مذهب السلف » ، لاتعنى أكثر من ابعاد القياس والعرف ، مع التزام نصوص القرآن والحديث الصحيح فى التفقه فى دائرة التشريع . وبذلك تستمر فى مجال الخصومة المذهبية . ولاتعنى أيضا فى دائرة الحياة العملية الا محاربة المستحدث من العادات ، بعد فترة الامام السلفى ، وهو رائد المدرسة الحنبلية .

ثالثا : لم تقصد من أول الأمر أن تكون حركة « عود على بدء » ، على معنى : تصفية العصبية للمذاهب الفقهية ونحلها ، فى التشريع وفى المعاملات ، ولمذاهب العقيدة فى تصور الله والاعتقاد به . عن طريق علمى . ثم السير بالفرد وبالجماعة فى حياتهما على النحو الذى ساد قبل المذاهب الاسلامية ، أو على الأقل قبل وضوح العصبية المذهبية وقوتها فى تفريق الجماعة الاسـلامية .

رابعا : الحركة الوهابية تقليد آخر ، وليست تجديداً انطوى على استقلال فى بيان قيمة المذاهب الاسلامية فى العقيدة والتشريع فى المعاملات ، وفقه العبادات .. هى تقليد لحركة الشيخ تقى الدين بن تيمية فى ذلك ، وليست استمرارا لحركته فى نقدها ، فى هدمها وبنائها .

* ولكن ، ان كانت تعتبر تقليدا ، أو استـمرارا لطور التقليد — فانها تتميز بأنها صانت آراء ابن تيمية ، وعنيت بها فى القرن الثامن عشر ، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها هذه الآراء العناية الكبرى التى لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . سواء من جانب الدعوة والتمسك

بها ، أو من جانب الاعتراف بها رسميا من بعض السلطات القائمة فى البلاد الاسلامية . وبعد أن كانت تعتبر أيام ابن تيمية نفسه ، وبعده بقليل — فى التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذاهب — نوعا من الخروج فى فهم الدين أو نوعا من الالحاد .

وهى تعتبر قنطرة لآراء ابن تيمية ، مرت عليها الى الأجيال القادمة . وتعضيد السلطة الرسمية السعودية أعطاها قوة البقاء والاستمرار .

* وآراء ابن تيمية وان تمسك فى الفقه بمذهب الامام أحمد بن حنبل — تضمنت أو قامت على النقد العلمى للمذاهب الاسلامية الأخرى . وان لم يبلغ هذا النقد درجة عليا فى الحيدة وعدم التأثر بالجانب الشخصى فيه .

ولهذا تعتبر الحركة الوهابية بعده : الحركة الاسلامية التى حوت بذور « النقد » بصفة عامة وقدمتها الى الحركات الاسلامية الأخرى ، فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومن أجل ذلك تعتبر تمهيــدا لهذه الحركات ، كما تعتبر نوعا من « التقدمية » بالقياس الى عصور التبعية المطلقة . لأن طابع النقد صاحبها، وان لم تسر فيه بخطوات واضحة .

وسنلاحظ : فيما بعد : أن طابع الحركات الاسلامية الحديثة والمعاصرة الهادفة الى اعادة القيمة للمبادىء الدينية فى حياة المسلمين ، الذى أخذ يتبلور شيئا فشيئا ، هو :

النقد « العلمى » .

أو هو التصفية والنخل لمؤلفات المذاهب الاسلامية الأخرى .

واضعاف التبعية المذهبية . كى تعود تعاليم الجماعة الاسلامية من جديد قريبة من القرآن والحديث الصحيح وحدهما . وان اختلفت الآن بعد هذا القرب ، مع تلك الآراء التى سادت فترة الركود العقلى واكتفت بالشرح، أو التلخيص ، لما ترك الأولون فى الجماعة الاسلامية .

* ومع أن المعروف ، أن ابن تيمية ، فى هجومه على الشيعة ، كان يقصد فرقة الغلاة منهم التى سماها « الرافضة » ، وكان يوجه نقده على الأخص لجماعة الباطنيين ، أو التعليميين منهم — مع ذلك لما ورثت الحركة الوهابية اتجاه ابن تيمية وسعت شقة الخلاف بين السنة والشيعة عامة . وغالت فى تصوير الشيعة على الاطلاق ، وأصبحت الفجوة كبيرة فى النزاع المذهبى بين السنة والشيعة منذ القرن الثامن عشر الميلادى ، بل أصبحت أشد من ذى قبل . وكانت زيادة الفجوة على هذا النحو اثرا سلبيا للدعوة الوهابية .

يضاف الى هذا الأثر السلبى لها فى هذا الجانب أثر سلبى آخر ، أتت به فى مسألة القبور وزيارتها . فتشددها فى تحريم شد الرحال الى القبور — وهو رأى او عقيدة سليمة فى أصلها — حدا برجال السلطة السياسية القائمين على صيانة الحركة الوهابية ونموها أن يمعنوا فى ازالة القبور وانتهاك حرمة الموتى ، وعلى الأخص انتهاك حرمة رجال من الصحابة كان لهم أثر لا ينكر فى الدعوة الاسلامية .

* ولو أن الحركة الوهابية سارت فى نخل الآراء الاسلامية فى مذاهب الجماعة الاسلامية المختلفة ، وساعدت على ايجاد حركة علمية تهدف لهذه الغاية ثم ولت وجهها نحو الحضارة المعاصرة والفكر المعاصر ، واتخذت منهما موقفا يمليه عليها الكتاب والسنة ، قبل أن يتحزب فى تفسيرهما المسلمون ، وقبل أن يفرقوا دينهم شيعا وأحزابا — لو أنها فعلت ذلك :

لافادت فى بناء حركة علمية اسلامية سليمة ،

ولأفادت كذلك فى تنوير الرأى الاسلامى بالمقومات السلبية التى تصاحبها ، مما قد يستسيغه ميزان الكتاب والسنة ،

ولأفادت ثالثا فى نهضة شعب عربى فى الجزيرة العربية نهضة اجتماعية وتوجيهية ، بحيث تصلح أن تكون عنوانا وأضحا لحكم حديث قام على أسس اسلامية .

* ان الحركة الوهابية تشددت فيما وسع الخلاف بينها وبين الشعوب الاسلامية الأخرى . وبالأخص بينها وبين الجماهير فى هذه الشعوب .

ان دعوتها الى القرآن والسنة صاحبها تفسير تطبيقى عملى لها ، ابعدها عن الوضع والهدف يوم أن نادى بها ابن تيمية .. صاحبها تفسير تطبيقى عملى لها يشير : الى انها الدعوة الى الحياة الصحراوية على عهد الجماعة الاسلامية الأولى . وليست الدعوة الى الاسلام الواضح ، كما يمثله القرآن والسنة الصحيحة . ذلك الاسلام :

الذى يســاوق الحضارة الصناعية ،
ويســاوق المستوى الرغيع فى الحياة الانسانية ،
ويساوق « التقدمية » فى بناء الجماعة بناء سليما .

انها لم تستسغ حتى الآن — من الوجهة النفسية — عصر « الآلة » الحديثة ، فضلا عن عصر « الآلية » والتيكنولوجيا القائمة . مع أن الدعوة الى القرآن والسنة قصد بها أولا وبالذات سير الحياة الاسلامية فى ظل تعاليم الاسلام . وفى صــحبة الحضارة الصــناعية التى لابد منها الآن لحياة شعب يرتفع بنفسه عن مستوى الحياة الدنيا فى المعيشة بما يكتنفها من ضعف واذلال .

* ان سير الحركة الوهابية — من الوجهة الفكرية ، والعملية — الآن يســند :

اتجاها ليس هو الاتجاه صاحب الأثر الايجابى فى نهضة شعب جزيرة العــرب ،

ولا هو كذلك صاحب أثر ايجابى فى ربط طوائف الجماعة الاسلامية بعضها ببعض ،

ولا هو ثالثا مما يدل على أن الاسلام دين لحكم الجماعة ، واصلاح الفرد ، وأنه يستطيع مواجهة الأحداث والوان الحياة المختلفة .

* ان الفجوة بين الفكرة الأساسية للحركة الوهابية وبين التطبيق العملى فى حياة المؤمنين بها فجوة واضحة .

ان مجال الفكر الوهابى والعقيدة الوهابية مجال القراءة والترديد .

انه مجال الاصطناع والاحتراف بها فى غير بناء ، وفى غير ملاءمة .

أما حياة الجماعة الوهابية فانها على نحو حياة أية جماعة اسلامية أخرى ، تسير فى عزلة عن الفكر والآراء الاسلامية ، وتخضع فى تحركها وفى سيرها الى عوامل مرددة بين اتجاهات شرقية وأخرى غربية ، وبين عادات وتقاليد لايحددها مصدر واحد .

وكان المؤمل فى معانقة السلطة الرسمية لها أن تتميز عن أية حركة اسلامية أخرى بالتطبيق العملى ، وفقا للفكرة الأصلية ، السلبية والايجابية معا . وان تكون حياة الجماعة التى آمنت بها عنوانا تتجلى فيه فكرة الداعى، كما آمن بها وتركها من بعده .

* أن التآخى بين تعاليم المذهب الوهابى والسلطة الزمنية فى المملكة العربية السعودية — طبقا للعهد الذى وقع بين الشيخ والأمير سنة ١٧٤٤م — كان :

يحتم أبعاد الثنائية فى التعليم فى هذه المملكة ، وتوزيعه بين دينى ومدنى .

ان البلاد الاسلامية وفى مقدمتها مصر ، سلكت هذا الطريق الثنائى تحت ضغط الاستعمار الأجنبى . مع أن التربية السليمة كانت تفرض مدرسة واحدة فى مرحلة التعليم العام ، يقوم منهجها على التراث الاسلامى والعربى قبل كل شىء . وهنا لم يشأ الاستعمار أن تتجه البلاد الاسلامية التى تحت نفوذه ، فى التربية والتعليم هذا الاتجاه ، والا لأسست مايزيد القضاء عليه ، وهو الشخصية الاسلامية .

أما الامارة السعودية ، ثم المملكة السعودية من بعد ، فلم تقع تحت نفوذ استعمارى . ثم عاشت وكافحت ، وهزمت وانتصرت من أجل الدعوة الى آراء محمد بن عبد الوهاب ، ، وصاغت نفسها فى المجال الداخلى والخارجى كدولة اسلامية . فسلوكها مسلك البلاد الإسلامية ، التى وقعت تحت سيطرة الاستعمار الغربى ، فى ازدواج التعليم وتقسيمه الى نوعين ، لايتفق مع الارتباط الوثيق بين الدعوة والسلطة الرسمية . والا كان ذلك

آية فى نظر القائمين بأمر الدعوة والسلطة معا على أن التراث الثقافى الاسلامى والعربى لايطيق أن تنضم اليه معرفة أخرى ، مما تسمى بالمعرفة الانسانية ، فى مجال واحد . وهذا الافتراض لاتؤيده طبيعة التراث الاسلامى .
واذن — كما ذكرنا — هناك :

انفصالية بين تعاليم المذهب الوهابى والحياة العملية لأتباع هــذا المذهب ،

وهناك انفصالية أخرى فى دائرة التعليم النظرى نفسه ، بين هذه التعاليم والثقافة الانسانية .

واذن تعاليم المذهب الوهابى ، كتعاليم الدين الاسلامى فى أى بلد اسلامى آخر ، فى عزلة عن الحياة ، وعزلة عن التعليم العام . وليس هناك أثر عملى لميزة التآخى بين الدعوة والسلطة ، لا فى مجال التطبيق ولا فى مجال التعليم العام .

ومع ذلك لم يزل لنا امل كبير فى أن تأتى الخطوة الأولى فى تحقيق هدف هذه الدعوة من جانب « آل الشيخ ... » فانهم هم الذين ورثوا العناية بهذه الدعوة ، فى مجال الفكر والنظر ، وفى مجال التطبيق فى الحياة . وعليهم وحدهم تقع تبعة التقصير فى عرض هذا المذهب ، فى صورة مرنة تستوعب ظروف الحياة الحديثه ، وتحفز على النهضة الايجابية التى تؤسس على مقومات الحياة المعاصرة ، وهى حياة القوة المادية والمعنوية ، وتؤثر هذا الشعار على شىء آخر سواه ، وهو شعار : البقاء للأصلح .

والاسلام دين هذه القوة المزدوجة ، ومن أجلها تكمن فيه امكانيات البقاء والخلود .

* * *

الفصل الخامس

الحركة السنوسية

تنسب هذه الحركة الى السنوسى الكبير . وهو محمد بن على السنوسى ، الخطابى ، الادريسى (١) . والمسرح الزمنى لهذه الحركة هو النصف الأول من القرن التاسع عشر .

ولد فى قرية « الواسطة » بالقرب من بلدة مستغانم فى الجزائر . وينتهى نسبه الى الحسن السبط ، ابن على بن أبى طالب ، وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما ينتسب الى الادارسة ، التى أسس أدريس الأكبر دولة لهم فى مدينة « وليلى » بالمغرب سنة ١٧٢هـ (فى القرن الثامن الميلادى) . ثم انتقل مركزها بعد ذلك الى مدينة «فاس» العاصمة الجديدة . ومن هنا يلقب بالادريسى .

كما أخذ لقبه « الخطابى » من جده « خطاب بن على بن يحيى » . وأخذ لقبه السنوسى من جده « السنوسى بن العربى » الذى اخذه بدوره من قبيلة بنى « سنوسى » احدى قبائل تلمسان بالجزائر ، التى نزلت بجبل يسمى « سنوس » هناك بالجزائر . ومازالت تعرف عائلة السنوسى الكبير فى الجزائر حتى الآن بعائلة « الأطرش » .

وهو من عائلة عرفت بالعلم . ويرجع الى عمته ، السيدة فاطمة ، الفضل فى تنشئته الدينية والعلمية ، بعد أن توفى والده فى سن الخامسة والعشرين وبقى هو فى كنف عمته . ويقال : انه كان لها شغف علمى ، وانها انقطعت للدرس والتدريس ، والوعظ والارشاد . كما يقال : انه كان يتردد على مجلسها كثير من الرجال .

---

(١) عاش بين سنتى ١٢٠٢ — ١٢٧٦ هـ (٢٢ ديسمبر سنة ١٧٨٧ — ٧ سبتمبر سنة ١٨٥٩ م) ودفن فى الجغبوب .

وقد التحق ، وهو فى سن صغير ، بأحد معاهد بلدة « مازون » بالجزائر، ثم ذهب الى مدينة « فاس » للالتحاق بجامع القرويين ... وقد اشترك فى تأسيسه أحد أجداده . ويعتبر مركز العلوم الاسلامية فى هذا المحيط ، ويشبه الأزهر بمصر الى حد كبير . وهو ، وجامع الزيتونة يمثلان مقر الدراسات الدينية والعربية فى شمال افريقيا .

وتتلمذ فى هذا الجامع على سيدى محمد القندوز . وكان معروفا باعتداده برأيه ، وابتعاده عن طلب الزلفى لدى الحكام . وقد أعدمه الحاكم التركى للجزائر ، حسن بك ، سنة ١٨٢٩م تخلصا منه ومن أعوانه ممن كانوا يسمون : « الاخوان » .

وهناك فى جامع القرويين درس السنوسى الكبير فقه المالكية . وبعد أن اجيز قام بالتدريس فيه فترة من الوقت . ثم فى نفس الوقت تتلمذ فى التصوف فى زاوية « عين مهدى » على الشيخ أحمد بن محمد التيجانى (١) ، صاحب الطريقة التيجانية ، والذى أسسها فى آخر القرن الثامن عشر فى بلاد الجزائر . والى هذه الطريقة يرجع الفضل فى نشر الاسلام فى افريقيا الغربية .

وهذه الطريقة متفرعة عن الطريقة الخلواتية ، التى ظهرت للوجود فى القرن الرابع عشر الميلادى (٢) . والطريقة الخلواتية هى احدى الطرق الصوفية الثلاث الكبرى فى أفريقيا « المدارية » — نسبة الى مدار خط الاستواء — والطريقتان الأخريان : القادرية ، والشاذلية .

والقادرية نسبة الى السيد محمد بن عبد القادر الجيلانى ، الذى ولد فى جوار بغداد (٣) ، ودخلت طريقته بلاد المغرب فى القرن الخامس عشر الميلادى على أيدى مهاجرى واحة توات فى جنوب الجزائر .

والشاذلية ترجع الى مؤسسها أبى الحسن على بن عبد الله الشاذلى (٤) .

---

(١) عاش بين سنتى (١٧٣٧ — ١٨١٤ م) .

(٢) نسبة الى السيد / محمد الخلواتى .

(٣) ولد سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) وتوفى سنة ٥٦١ هـ (١١٦٦م) .

(٤) عاش بين سنتى (٥٥٣ — ٦٥٦ هـ) .

وفى أثناء اقامته بفاس ، التى تبلغ سبع سنوات من سنة ١٨١٠ الى سنة ١٨١٧ م ، كان حريصا على زيارة الزاوية ، والاجتماع بالاخوان .

وفى سن الثلاثين من عمره ترك السنوسى الكبير مدينة فاس ، قاصدا مكة لأداء فريضة الحج . فسلك طريقه فى جنوب الجزائر الى مدينة « قابس » بتونس ، ثم الى مدينة طرابلس ، فمصراته ، فبنى غازى ... فالقاهرة ... فالحجـــاز .

وهناك بالحجاز أقام ست سنوات : درس خلالها الفقه الاسلامى على علماء مكة ، وتعرف أحوال المسلمين عن طريق اتصاله بالحجاج فى موسم الحج ، ثم عاد الى الجزائر ، حوالى سنة ١٨٢٥ م ، وبقى هناك حتى سنة ١٨٣٣م أى بعد الحملة الفرنسية على الجزائر بثلاث سنوات .

وذهب بعد ذلك مرة ثانية الى الحجاز ، وأقام بمكة ثمانى سنوات اخرى ، وأظب فيها أيضا على الدرس .

ومن العلماء الذين اتصل بهم هناك :

السيد أحمد بن ادريس الفاسى (١) ، الرئيس الرابع للطريقة «القادرية المراكشية » وتجاوب معه علميا وروحيا ، وصحبه فى رحلته الى اليمن ، بعد أن ضايقهم علماء مكة . وكان معهما فى هذه الرحلة السيد محمد عثمان الميراغنى ، أحد تلاميذ السيد أحمد بن ادريس الفاسى أيضا . ومؤسس الطريقة الميراغنية فى السودان . وهناك اقاموا جميعا باليمن ثلاث سنوات .

وبعد أن توفى أستاذه باليمن ، عاد السيد السنوسى الكبير الى الحجاز . وهناك أسس « زاوية » جبل أبى قبيس . وبعد أن انشأها ، والتف الناس حوله ، خشي رجال الحكم العثمانى من حركته هذه ، متأثرين فى ذلك بما لاقوه من مقاومة سابقة من رجال الحركة الوهابية .

وانضم الى هؤلاء الرجال الرسميين علماء مكة ، وأشرافها ، حرصا على مكانتهم ومنزلتهم ، كما انضموا اليهم من قبل فى مقاومة الحركة الوهابية

---

(١) توفى فى اليمن سنة ١٨٤٣م .

للسبب نفسه . فوجد نفسه مضطرا الى ترك الحجاز ، فتركه سنة ١٨٤٥م ، ومعه بعض أتباعه متجها الى القاهرة واقام فيها بضعة أشهر . ولكن لم تطب له الاقامة مدة أطول من ذلك ، لما لمســه من معارضة رجال الأزهر له ، ولتفكيره وطريقته فى فهم الاسلام فوصل الى واحة « سيوة » ، ومكث فيها فترة ، ووضع بذور الدعوة السنوسية . ثم رحل منها الى طرابلس الغرب قاصـــدا الى الجزائر .

ولكن فى رحلته من طرابلس الى مدينة « قابس » بتونس بلغه أن الفرنسيين استولوا على الجزائر كلها ، وكادت المقاومة الشعبية فيها أن تنتهى . فعاد الى طرابلس ، ثم منها الى برقة ، وانتهى به المقام فى مدينة بنى غازى فى ليبيـــا .

ثم عاد مرة ثالثة الى مكة فى سنة ١٨٤٦ م . ولم يلبث أن رجع الى برقة سنة ١٨٥٣م وأسس على حافة الجبل الأخضر ، من ناحية الجنوب ، زاوية « العزمات » . ثم بعد أن اقام فيها مدة انتقل الى الجغبوب فى الجنوب ، التى تبعد مائة وستين كيلومترا عن ساحل البحر الأبيض المتوسط وأسس بها زاوية الجغبوب سنة ١٨٥٦م .

وتعتبر جغبوب ملتقى لحجاج شمال أفريقيا عبر الأراضى المصرية وملتقى القوافل التجارية بين الصحراء الكبرى والسودان ، ووسط أفريقيا جنوبا وساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا ، كما تعتبر زاوية هذه المحلة الزاوية النموذجية للحركة السنوسية من الوجهة الفكرية والنظرية والتطبيق العملى معا .

أما زاوية « الكفرة » التى تبعد نحو سبعماية كيلومترا من ساحل البحر الأبيض المتوسط الى الجنوب فقد شيدت فى عهد خليفة السنوسى الكبير : السيد محمد المهدى .

والمدة التى اقامها السنوسى الكبير فى ليبيا ، ونشر فيها مذهبه ، تقرب من عشر سنوات . وفى هذه المدة أسس فيها احدى وعشرين زاوية ـ واشهرها :

زاوية البيضاء وسط الجبل الأخضر ، حيث يوجد قبر الصحابى رافع الأنصـــارى ،

والجغبوب ،

وواحة الفقه فى فزان ،

ومزدة فى جنوب طرابلس .

وقد اختيرت مواقع هذه الزوايا بحيث تعتبر مراكز على الحدود الليبية شرقا وغربا وشمالا وجنوبا ، مركزا للثقافة والتحصين ... وغير ذلك من الأهداف التى تتصـــل بغرض الزاوية ، كما سيأتى .

عوامل الحركة السنوسية :

والسنوسى الكبير الم بالتراث الاسلامى فى جامع القرويين ، بعد أن حفظ القرآن الكريم فى موطن ميلاده . وتعرف على الزاوية وأهدافهـــا للطرق الصوفية فى الجزائر ، ومارس مع رجالها نشاط هذه الزاوية ثم وقف على أحوال العالم الاسلامى فى تردده على مكة عدة مرات . كما أدرك موقف المســـلمين عامة من غزو الجزائر على يد الفرنســـيين الصليبيين ، هؤلاء الحاقدين على المسلمين لأنهم مسلمون ، ولتمسكهم بدينهم ثم على ما ملكته أيديهم من ثروات عديدة .

ويمكن أن نلخص أحوال العالم الاسلامى على نحو ما تاثر بها السنوسى الكبير فيما يلى :

* ضعف حال المسلمين ضعفا اقتصاديا ، وخلقيا ، ودينيا ، واجتماعيا :

(أ) فالمستوى الاقتصادى لحياتهم متواضع ، أو ضعيف .

(ب) ويغلب على سلوكهم الخلقى عدم الثقة بالنفس ، وعدم رعاية حرمة الغير .

(جـ) وفهمهم للدين يقوم على أنه دعوة للتواكل ، وأنه جملة من العادات والتقاليد التى من شأنها أن تحجب رســـالة الله للانسان فى حقيقتها ، وأنه مذهب امام ، أو طريقة شيخ ، أو حرفة دجال أو منجم .

(د) وجماعتهم منككة ، ووعيهم الاجتماعى يكاد ينعدم ، والعصبية الطائفية طغت على روح الجماعة العامة ، والخصومة بين الطوائف تأخذ من تفكير المسلمين ونشاطهم أكثر مما يمنحونه للسعى فى الحيــاة ، لخير أنفسهم وجماعتهم .

* ضغط العالم المسيحى على المســلمين ، لا لاســتغلاله اقتصاديا فحسب بل لممارسة « الحروب الصليبية » فى صورة أخرى على نحو ما عرف من احتلال الجزائر عام ١٨٣٠ م ومعاملة السلطة الفرنسية المسلمين هناك معاملة تقوم على اذلالهم ، وتجريدهم من مقومات شخصيتهم العامة .

* ضعف المركز الرئيسى للســلطة الاســـلامية العليا وهى الخلافة العثمانية عن مقاومة الضعف الداخلى ، وعن حماية البلاد الاســلامية من الاعتداء الخارجى عليها .

هذه الحال للعالم الاسلامى ، مع تنشئته النشأة الاسلامية : النظرية والعملية معا ، ومع اتصاله فى هذه التنشئة بعلماء لهم تاريخ مجيد فى التضحية والايمان مثل : السيد محمد بن القنذور ، والسيد العربى بن احمد الدرقاوى من أشياخ الطريقة الشاذلية ، والسيد أحمد بن محمد التيجانى الصوفى الكبير — خلقت منه زعيما لحركة اسلامية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر تتميز عن الحركتين الاسلاميتين قبلها وهما : حركة ابن تيمية ، وحركة محمد ابن عبد الوهاب ، وان اشتركت معهما فى الأسس والغاية ، وتأثرت بمثل الظروف والعوامل التى تأثرت بها هاتان الحركتان .

فالعوامل التى أحاطت بمؤسس الحركة السنوسية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر هى نفسها التى أحاطت بابن تيمية فى القرن الرابع عشر قبله ، وهى نفسها لم تتبدل فى وقت محمد بن عبد الوهاب فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر :

* اذ الشعور بضعف المسلمين بسبب الفرقة المذهبية وبسبب التوجيه المنحرف غير الاسلامى ، والشعور بضعف السلطة الاسلامية العامة — كما كان الحال فى بغداد على عهد ابن تيمية ، وكما كان فى القسطنطينية على عهد محمد بن عبد الوهاب ، ومحمد بن على السنوسى الكبير — كان واضحا

فى محيط هؤلاء الدعاة جميعا . وهو شىء غير مستور يفتش عنه ؛ بل شىء يواجه القارىء للتاريخ الاسلامى فى كل عصر من هذه العصور مواجهة واضحة قوية .

* أما الشعور بضغط العالم غير الاسلامى على العالم الاسلامى فهو كما سبق يتمثل فى عهد ابن تيمية فى هجوم التتار وهجوم الصليبيين منذ آخر القرن الحادى عشر الى قرب نهاية القرن الثالث عشر ، وفى عهد ابن عبد الوهاب ومحمد بن على السنوسى بدا يتمثل فى هجوم الاستعمار الغربى على رقعة العالم الاسلامى ، فى مكان اثر مكان ،

ولهذا سنرى أن ما يؤثر من آراء السنوسى ، وما يؤثر لابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب بعده ، ويعرف أيضا لمحمد بن على ، مما يعتبر جميعه رد فعل لعوامل واحدة ، وفى الوقت نفسه علاجا لحال متشابهة .

ولكن اذا كان هؤلاء الثلاثة اشتركوا فى التأثر بعوامل واحدة ، وكانت دعوتهم صدى لها — فانهم يفترقون فيما بينهم بالسبيل الذى سلكه كل واحد منهم فى تحقيق الدعوة . والفرق فى هذا السبيل قد يكون :

فى الفرق بين استعمال الشدة والضعف ، أو سلوك اللين والاقناع ،

وقد يرجع الى تخير جانب من جوانب الآراء ، وتقديم هذا الجانب على غيره فى التطبيق والتنفيذ مراعاة للظروف والأحوال التى تحيط بصاحب الدعوة .

فقد اشتد ابن تيمية وقسا فى طلب تحقيق آرائه ، وأراد أن يحققها دفعة واحدة . فخاصم الجميع وحاربهم . ومن اجل ذلك رمى بحق أو بغير حق ، بالخروج عن الجماعة الاسلامية ، على نحو ما رمى هو خصومه .

ومحمد بن عبد الوهاب اتبع نفس الأسلوب : ولحقته نفس النتائج التى لحقت أستاذه ابن تيمية من قبل .

أما السنوسى الكبير فآثر مهادنة السلطة الاسلامية المركزية كما يأتى . وهادن الصوفية كما يبدو فى كتابه : « السلسبيل المعين فى الطرائق

الأربعين » . وتخير من بين هذه الطرق طريقة خاصة به . وانتفع بأسلوبهم في الاجتماع والانتقاء بالمريدين والأتباع ، واستخدم أسلوب الاقناع والمودة، كما يتضح فى كتابه : « ايقاظ الوسنان » . وعنى بالمودة والمعاونة وتجنب القسوة والعنف : بدا ذلك فى « زاويته » التى اتخذ منها ومن نشاطها تحقيق التعاون والمحبة بين الجميع . وقد آثر ان يكون أمة لا دولة ، وأن يكون مريداً لا حاكما ، وأن يكون اخا لا سيداً .

وتاريخه هو تاريخ أمته وحركته ،

ومنهجه فى حياته هو صراطه وطريقته ،

وتفكيره هو تحكيم كتاب الله .

ولم يعن فى حياته بما يقال عن شخصه بين اتباعه . وهو لهذا لا يهتم بما توصف أو تسمى به حركته ومذهبه بعد مماته . فقد اهتم بشىء واحد : أن يكون مسلما ، وأن يكون أتباعه مسلمين أعزاء على أنفسهم ، كرماء على غيرهم .

وسنرى أيضا أن هذه الحركة السنوسية تتميز عن الحركتين السابقتين عليها ، بأنها رأت فى شخص الداعى الامام فى الدعوة ، وصاحب الحق فى الفصل فى الخصومات بين الأتباع ، وفى فرض الضرائب والمكوس . وبذلك تفادت الازدواج الذى صحب الحركة الوهابية ، وأزالت الثنائية بين رجال الدعوة ورجال السلطة المشرفة على تنفيذ مبادىء الدعوة ، كما تفادت معاداة السلطة القائمة ، على عهد ابن تيمية ، لآرائه وتفكيره .

ثم تتميز أيضا بأنها زاوجت بين الآراء النظرية والتطبيق العملى لها فى حياة « الزاوية » ، وأخذت أتباعها بالترويض على صفاء النفوس ، بجانب صقل عقولهم بثقافة القرآن وتعاليم السنة الصحيحة : وبهذا بحق أن تعد هذه الحركة دستورا لحياة اقرته وآمنت به .

١ — تعاليم السنوسية :

للسنوسى الكبير ثلاثة كتب يمكن أن تصور الأسس التى قامت عليها الحركة السنوسية .

ففى كتاب : « **ايقاظ الوسنان** » تحدث فيه :

أولا : عن وجوب الرجوع الى القرآن والسنة ،

وثانيا : وعن بيان أن : **دلالة الكتاب والسنة واحدة** ،

وثالثا : وعن وجوب اتباعها ، وتقديمها على رأى كل مجتهد ،

ورابعا : عن رأيه فى العمل بالحديث ، وفى رأى الفقهاء ، والمحدثين ، والأصـــوليين فيه ،

وخامسا : عن القول بالاجتهاد ، ورده على ذلك الزعم القائل : أن الاجتهاد قد انقطع بالاجماع ،

وسادسا : عن نعية على التقاليد ، ومما يقوله فيه :

« . لايجب انحصار التقليد فى الأئمة الأربعة ، رضى الله عنهم ، لأنه لا واجب الا ما أوجبه الله ورسوله ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة ، فيقلده دون غيره . بل لايصح للعامى مذهب . ولو سلم لم يلزمه ، ولا أحد من الخلق قط ، أن يتمذهب برجل من الأئمة يأخذ أقواله كلها ، ويدع أقوال غيره كلها .

« وهذه بدعة قبيحة حدثت فى الأمة ، لم يقل بها أحد من أئمة الاسلام ، فيالله العجب ؟ ماتت مذاهب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومذاهب التابعين وتابعيهم ، وسائر الاسلام ، وبطلت جملة الا مذاهب أربعة أنفس فقط من بين الأئمة والفقهاء . وهل بذلك قال احد الأئمة ، أو دعا اليه .؟ أو دلت لفظه واحدة من كلامه عليه ؟ . والذى أوجبه الله ورســـوله على الصحابة والتابعين هو الذى أوجبه على من بعدهم .. الى يوم القيامة ، لا يختلف الواجب ولا يتبدل ، وان اختلفت كيفيتـــه ، أو قدره ، باختلاف القدرة والعجز ، والزمان والمكان ، والحال . فذلك ـــ أبدا ـــ تابع لما أوجب الله » (١) .

وفى كتاب : « **المسائل العشر** » ـــ وهو المعروف بكتاب « **بغية المقاصد وخلاصة المراصد** » ـــ يذكر :

---

(١) كتاب السنوسية دين ودولة للأستاذ محمد فؤاد شكرى ، ص ٣ .

أولا : أن هدى الأئمة الراشدين فى الفتوى ، والمذاهب ، والقضاء ، هو لفهم المسلمين فى القرآن والسنة ،

وثانيا : أن السلوك الخلقى السليم هو الذى يتأيد بالكتاب والسنة ،

وثالثا : يتكلم مرة أخرى عن الاجتهاد والتقليد والفرق بينهما وبين أنواع الاجتهاد والمجتهدين ، وأبطل الزام انحصار التقليد فى المذاهب الأربعة على عكس محمد بن عبد الوهاب فى التزامه مذهب أحمد بن حنبل ،

ورابعا : ثم يكرر مرة أخرى رأيه فى كلام المحدثين ، والأصوليين ، والفقهاء فى العمل بالحديث وتفرقتهم فيه .

وفى كتاب « **السلسبيل المعين فى الطرائق الأربعين** » — وهو على هامش كتاب « **المسائل العشر** » — تحدث مؤسس السنوسية عن الطرق الصوفية ووصف الطريقة المثلى . التى رضى بها ، والتى عرفت بنسبتها إليه ،

وهى طريقة تقوم على البساطة فى التعبير وقت العظة ، وتستند فى وصاياها إلى آيات القرآن الكريم . وتذكر العظة ، وتقرنها بالآية القرآنية . وما فى العظة هو معنى الآية مبسطا .

كما تقوم هذه الطريقة على دعوة التعاون ، والاخوة ، والتماسك . والاجتماعات التى تهيئها الطرق الأخرى للذكر والدعاء توجهها « الطريقة » السنوسية فى عمل تعاونى كاطعام الفقراء ، واستقبال الوافدين ، واكرامهم وتوجيههم نحو المحبة والصفاء .

وقد أبعد السنوسى الكبير من طريقته التى اختارها الحديث عن كرامات الأولياء ، وخوارق العادات ، وميزات « المتقدمين » و « المريدين » ، واستعاض عن ذلك بالحديث عن « أحدية الله ، ورعايته لخلقه » .

وبذلك كانت طريقته تدريبا عمليا لتصفية النفوس ، ومحبة بعضها لبعض ، طبقا لمنهج الاسلام المرسوم ، الذى لم يتغير بتأويل أو فهم ، تحت رغبة خاصة .

وميزتها أنها وجهت خصيصة الطرق الصوفية فى الاجتماع الأسبوعى ، الى غاية عملية مثمرة ، لاشعوذة فيها ولا دجل . والحديث فيها هو الحديث عن الله جل شأنه ، ومن كتابه . لايذكر فيها انسان آخر من شيوخ الطريقة ومقدميها . وموعد الاجتماع الأسبوعى حدد له الجمعة والاثنين من كل أسـبوع .

٢ ــ الزوايا السنوسية :

والزاوية السنوسية هى الجانب الرئيسى الثانى فى الحركة السنوسية . هى التطبيق العملى للفكرة الاصـلاحية التى نادى بها محمد بن على السنوسى الكبير .

والزاوية من الجهة المساحية : كانت تضم المؤسسات الآتية :

(أ) مسـجدا .

(ب) ومدرسة لتحفيظ القرآن الكريم .

(جـ) ومعهدا دينيا ، لتدريس العلوم الاسلامية لمن أتم حفظ القرآن ، يعد للالتحاق بالأزهر فى المرحلة العالمية .

(د) ومساكن للطلاب الغرباء . ويطلق عليها « خلوة » . وهى مقسمة حسب موطن الغرباء ، وكل قسم منها يسمى « رباطا » .

(هـ) ومكتبة علميـة .

وكان بزاوية جغبوب مكتبة تحتوى على ثمانية الف مجلد فى الفقه الاسلامى والتاريخ ، وتفسير القرآن ، والأدب ، وعلم الفلك . وقد ضاعت هذه المكتبة بعد احتلال الطليان لواحة جغبوب فى سنة ١٩٢٥ على اثر تنازل الحكومة المصرية عن هذه الواحة للحكومة الايطالية . تحت ضغط النفوذ البريطانى فى مصر فى عهد حكومة زيور باشا .

(و) وبيوتا « للاخوان » تقام حول هذه المؤسسات لسكنى الاخوان ، وهم الأعوان والأساتذة .

(ز) ومجلسا للضيوف . وهو مكان يعد لاستقبال الوافدين واقامتهم فترة من الوقت .

وكل هذه الأبنية والمؤسسات يلتف حولها سور خارجى ، به عدة أبواب .

وكما كانت تضم الزاوية جملة من المؤسسات على هذا النحو ، كان يلحق بها بعض الأراضى الصالحة للزراعة ، وبعض دور أخرى للمرضى والصناعة المهنية ، مما له اتصال بتيسير الاقامة للطلاب والأتباع .

ولذا كانت لاتقام الزاوية الا فى بقعة مختارة اختيارا دقيقا بحيث تسهل فيها الحياة ، وبحيث تؤدى فيها الرسالة لأكبر عدد من الرواد والمقيمين . فكانت لا تقام الا بجوار الآبار ، وعلى الأطلال التى خلفها الرومان فى الصحراء الغربية ، وفى المواضع الصالحة للزراعة . وفى المواقع الاستراتيجية ، كأن تكون فى تقاطع عدة طرق ، أو ملتقى للقوافل ، أو قريبة من الحدود الليبية ، فى اتصالها بمصر ، أو بتونس ، أو الجزائر ، أو السودان ، أو قلب الصحراء الكبرى .

وكانت زاوية جغبوب تعتبر النموذج للزاوية السنوسية ، فى اختيار موقعها ، وفى عدد مؤسساتها ، وفى المشاركة العملية التى كانت تتم بين الطلاب والاخوان فى الدرس أو فى الحقل ، او فى دار المهنة والحرفة . وكان السنوسى الكبير فى أثناء اقامته فى جغبوب ، يشترك مع الطلاب فى يوم الخميس من كل أسبوع ، فى النشاط الذى يؤدونه فى الحقل . وكان يقصد بذلك أن يوحى الى هؤلاء الطلاب بأن العمل من أجل العيش والحياة لايقل شأنا عن تعلم الدين والعلم .

والزوايا السنوسية تحولت عندما بدأ الغزو الايطالى فى ليبيا سنة ١٩١١ م — الى مراكز للمقاومة . وأدت فى خدمة الوطن الليبى مهمة جليلة . اذ بفضلها استمرت المقاومة الشعبية من سنة ١٩١١ الى سنة ١٩١٨م . ولم تنته المقاومة الا بعد أن تألب الاستعمار الغربى فى أفريقيا فى صورة جماعة على ابادة البقية الباقية من اتباع الحركة السنوسية :

فسلمت انجلترا جغبوب الى ايطاليا باسم الحكومة المصرية ،

ودخلت الجيوش الفرنسية واحة فزان باسم المحافظة على تونس ، وباسم « الباى » هناك فى تونس ؟

وكان آخر عمل وحشى قام به الغزاة المستعمرون من الأوربيين ، للاجهاز على المقاومة الشعبية السنوسية القاء السيد عمر المختار — من قواد الحركة السنوسية — من طائرة حلقت به فوق جمع كبير من الليبيين ، وقتل لوقته ، وأراد الحاكم الايطالى « جراتزايانى » بذلك أن يثير الرعب فى قلوب الأحياء من الليبيين ، عندما أراد أن ينتقم بهذه الصورة البربرية من زعماء حركة المقاومة .

وبعد أن انتهت المقاومة الشعبية هناك فى ليبيا ، اتخذ الايطاليون الرسميون هذه الزوايا مراكز لتثبيت استعمارهم . فجعلوها نقطا للحراسة على الحدود . ولتتبع بقية الأتباع والاخوان ، وللاشراف على القوافل المارة وحركة التجارة العابرة ، بين ليبيا والبلاد المجاورة .

وكان للحركة السنوسية مجلس يسمى مجلس « الاخوان » وكان يتألف على عهد السنوسى الكبير . من :

١ — السيد احمد الريفا ، من الجزائر .

٢ — والسيد على عبد المولى ، من سفاقس بتونس .

٣ — والسيد عمران بن بركة الفيتورى ، من ليبيا الغربية .

٤ — والسيد محمد مصطفى المدنى ، من تلمسان بالجزائر .

٥ — والسيد محمد البكرى ، من واحة بسكرة بالجزائر .

وكانت مهمته مباشرة « الاعداد » فى الزوايا المختلفة والتوجيه حسب أصول الفكرة السنوسية .

اما رسالة الزاوية السنوسية فكانت تتجه الى خلق جيل من المسلمين يتسم بالتسامح فى علاقة بعضه ببعض . وبصفاء النفس من الأحقاد والضغائن ، وبالايمان بالله ، وبالحمية من أجل الله والوطن . كانت تحاول بناء جماعة قوية متساندة ولايغمز جانبها بالنسبة للعدو الخارجى ، ولايترك غرد منها فرداً آخر دون أن يعاونه ، ويكون له اخا فى الشدة قبل اليسر .

ومن اجل توحيد الاشراف على حركة التوجيه فى المجاملات المختلفة كان

الأشخاص الذين يقومون بالتدريس ، هم أنفسهم الذين يقومون بالفصل في المنازعات ، وهم الذين يتولون أعمال البر ، وجباية الزكاة والضرائب الأخرى ، وهم الذين يتولون الوعظ في النادى ، والتبشير بالاسلام بين القوافل المارة . وكان للقبائل المجاورة فى السكنى للزاوية فضل غير قليل فى معاونة رجال الحركة السنوسية على القيام برسالة الزاوية . سواء فى تمكينهم بالمساعدات المالية والعينية السخية ، أو فى تأمينهم من الأحداث المفاجئة ضد سكان الزاوية من العرب الرحل والأغراب .

وقد أحالت لزاوية القرآن الكريم الى دستور عملى للمسلمين فى حياتهم ، وجعلته مصدر تشريع وتوجيه ، وكتاب تلاوة للأذكار ، ومصدر خشية من الله ، بما فيه من قصص وعبر ، وبما فيه من حديث عن الجزاء ، والثواب والعقاب .

السنوسى والخلافة العثمانية :

ولم تكن هناك دوافع لدى السنوسى الكبير لمعاداة الخلافة العثمانية فى واقع الأمر . فلم يكن هو يطمع فى الخلافة . ولايسعى لمحاربة العثمانيين . بل على العكس : كان يرى المحافظة على الاستقرار فى مركز الخلافة العثمانية ، فى وقت اشتدت فيه عوامل الاضطراب ضد العالم الاسلامى ، وضد الخلافة العثمانية من الأوروبيين . وبالأخص بعد ما احتلت فرنسا الجزائر .

وربما كان لدى الحكام والولاة من الاتراك فى ليبيا شىء من الحذر والاحتياط من حركة السنوسى ، أوجده الاحتكاك السابق من رجال الخلافة العثمانية برجال الحركة الوهابية . والحركة السنوسية قريبة الشبه فى تفكيرها بحركة محمد بن عبد الوهاب .

ولكن هذا الاحتياط خف أثره ، بعد ماتبين على ممر الزمن ، أن هدف هذه الدعوة :

هو العمل على استقرار الأمن الداخلى ، والتوجيه الروحى السليم .

ولذلك لم يجد الحكم فى برقة هدوءا داخليا ، مثل ماوجده فى العشر سنوات التى استقرت فيها الحركة السنوسية فى زواياها هناك .

ومما يدل على حسن العلاقة بين السنوسى الكبير والخلافة العثمانية: أن السلطان عبد المجيد الأول ، فى سنة ١٨٥٦م ، منح السنوسية عهدا يعفى جميع أملاكها من دفع الضرائب ، وفى نفس الوقت يسمح لرئيسها بجمع الأعشار الدينية ، وهى « الزكاة » من أتباعها . وقد صدر فرمان هـذه الارادة السنية من استنبول وحمله الى برقة السـيد عبد الرحيم المحبوب « من أتباع السنوسى » .

وقد تأكد هذا الاعفاء مرة أخرى من جانب العثمانيين فى عهد السلطان عبد العزيز « شقيق السلطان السابق » ، عندما أحضر السيد أبو القاسم العيساوى فرمانا آخر من استنبول الى والى طرابلس ، وفيه مايؤيد استمرار هذا الامتياز . ويضيف الى ذلك حرمة الزاوية السنوسية فى حدود الأراضى الخاصة بها .

ومهما خامر الأتراك الشك فى الحركة السنوسية ، فانهم كانوا على اعتقاد بأن السنوسيين سيكونون أعوانهم فى حرب يخوضـونها ضـد الأوروبيين . وقد برهن الغزو لايطالى على صحة هذا الاعتقاد .

ولكن يحلو للغربيين المسيحيين المستعمرين فى دراساتهم لهذه الحركات أن يوجدوا شقاقا بين السنوسيين والخلافة العثمانية . فيتحدثون عن جفوة بين الطرفين . أساسها رغبة السنوسى فى الاستقلال والملك من جانب، وحرص الخلافة العثمانية من جانب آخر على الامبراطورية الاسلامية ، ولايجد هؤلاء الدارسون مبررا لهذا الشقاق الا القياس على ماكان بين السلطة فى استنبول وأصحاب المذهب الوهابى فى نجد والحجاز من خلاف ، جر الى حرب أهلية بين الطرفين .

على أن هؤلاء الغربيين المستعمرين ، لمصلحتهم هم أنفسهم ، يعودون فيتحدثون عن الوئام التقليدى الذى كان بين السنوسيين فى ليبيا والخلافة العثمانية فى تركيا . ولكنهم لايتحدثون عن ذلك الا عندما يرددون فى الوقت الحاضر الربط بين ليبيا من جانب وتركيا العلمانية من جانب آخر ، حتى يحولوا دون الربط الأخوى بين الدين ، واللغة ، والجوار بين مصر وليبيا الشقيقة . وبذلك يسهل للاستعمار الغربى ان ينتفع بقواعده الحربية فى ليبيا على رضاء السلطة الليبية والشعب الليبى . فاتصـال تركيا العلمانية بليبيا ، عن طريق

تدريب الضباط الأتراك للجيش الليبى ، وعن طريق الربط الثقافى والاقتصادى بين البلدين ، من شأنه تقريب الاتجاه العلمانى فى الشرق الأوسط للرأى العام الليبى . اذ هذا الاتصـــال سيثير الربط التقليـــدى بين امام الحركة السنوسية والخلافة العثمانية فيما مضى ، ويتخذ وسيلة للتقريب بين سياسة البلدين فى الوقت الحاضر . لأن تركيا الحديثة ، التى تتنكر لكل حركة اسلامية وعربية ، هى عنوان للوجود العلمانى فى الشرق الأدنى الاسلامى .

طابع الحركة السنوسية :

* لم تكن السنوسية حركة قومية محصورة فى قوم معينين . بل كانت حركة دينية عامة : فى برقة ، وفى طرابلس ، وفى تونس ، وفى مراكش ، وفى مصر ، وفى الحجاز ، وفى السودان ، وفى غرب ووسط أفريقيا .

* ولم تكن نشر فكرة ، بقدر ما عنيت بالفكرة من حيث : تطبيقها فى الحياة العملية .

* ولم تكن دعوة للانقطاع الى العبادة . انما كانت دعوة الى العبادة والسعى فى الحياة معا .

* ولم تكن دعوة للاستسلام وللتواكل . بل كانت دعوة الى التوكل على الله ، واعداد الانسان بتعليمه الرماية ، واستخدام السلاح ، للدفاع عن النفس والوطن الاسلامى .

* واستفادت بطلب الرجوع الى الكتاب والسنة فى الاستشهاد بآياته فى العظات والتوجيه الروحى .

وهدفت الى تصـــفية النفوس ،

والى ربط الأفراد برباط روحى أخوى ،

والى توجيههم نحو أمنهم فى الداخل والخارج ،

وقضـــت بينهم فى الخصـــومات .

وأخذت من غنيهم لفقيرهم .

وأعطت من عالمهم لجاهلهم .

وضربت بشيوخها المثل فى الصـــفاء والزهد فى الدنيا ، والتضحية فى سبيل الهدف العام .

وطالبت بالرجوع الى الكتاب والسنة .

وطالبت بممارسة الانسان عمله الفكرى فى الكتاب والسنة و «الاجتهاد» فيهمـــــا .

وآمنت بأسلوب الاقناع ، وتجنب أسلوب العنف والشدة .

وعملت على صيانة سلطان الخلافة العثمانية وصــدت عمل الحلفاء الغربيين .

* فهل هى حركة روحية تسعى لتطهير النفوس ؟

* وهل هى حركة فكرية تسعى لتوضيح المبادىء وتستند الى المنطق الانسانى فى ذلك ؟

* وهل هى حركة اجتماعية ، رأت فى الزاوية خلق الوعى الاجتماعى وتأكيده فى جماعتها ؟

* وهل هى حركة ثقافية تعليمية . تسعى الى تنوير أتباعها عن طريق المعــــرفة ؟

* وهل هى حركة سياسية تهــدف الى القيام بما تقوم به دولة نحو رعاياها فى تأمينهم على حياتهم فى الداخل بالفصل فى الخصــومات بينهم وتوجيههم نحو العمل من اجل العيش ، وفى الخارج باعدادهم للدفاع عن أنفســهم كجماعة وافراد ؟

* وهل هى صورة من حركة محمد بن عبد الوهاب ، اقتنع بها مؤسسها أثناء اقامته الطويلة بمكة لدراسة تعاليم الوهابية وأصولها ؟

كل هذا يصح أن يقال .

وما يقال عندئذ له سند فى تاريخ هذه الحركة .

ولكنها قبل كل شيء حركة اسلامية : تركزت فى برقة ، وظهرت فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وكان لها أثر ايجابى فى مقاومة الاستعمار الغربى ، وفى تأسيس الدولة الليبية الحديثة .

واذا كنا نرى من زاوية التاريخ قيمة هذه الحركة فى بناء جماعة اسلامية قوية تتحد فى داخلها ومع بقية الجماعات الأخرى فى الوطن الاسلامى . وتتكتل ضد الاستعمار الصليبى ، فاننا نرقب فى أمل أن يعود هذا التاريخ الماضى للسنوسية ، ويتبلور فى هذه الدولة الفتية الحديثة ، ليبيا المستقلة ، وتصبح صلبة غير طيعة فى مواجهة الاستعمار الشرقى ، ومتحررة من كل اثر للصليبية الأوروبية ، وللالحاد الماركسى .

ان أخوف شيء الآن على ليبيا المعاصرة ، التى أسستها الحركة السنوسية الاسلامية ، أن تنحرف فى تيار الماركسية اللينينية باسم « الثورة » أو بباسم « الاشتراكية » وتنقلب رأسا على عقب من ايمان بالله الى كفر به ، ومن روحية معتدلة مستقيمة الى مادية طاغية ، وهى لم تمارس « الاستقلال » بعد ، ولم يتهيأ لأبنائها أن يقفوا على أقدامهم ثابتين فى نظرتهم الى تيارات الاستعمار الجديد . وهى تيارات العقلية اليهودية العالمية باسم « الثورية » مرة ، وباسم « الليبرالية » مرة أخرى .

انه دعاء وأمل ، ولكن فى خوف ووجل .

***

محتويات الكتاب

الموضـــوع	الصفحة

الفصل الرابع

(٧٠ — ٨٤)

الفصل الخامس

(٨٥ — ١٠٢)

رقم الايداع ٢٨٥٣ / ١٩٨١

الترقيم الدولى x — ١٣ — ٧٣٣٥ — ٩٧٧

هذا الكتاب

« الفكر الاسلامى فى تطوره » :

※ هذا الكتاب يوضح فى خطوط عامة : مراحل التفكير لدى المسلمين ، منذ أن اتصلوا بغيرهم ، واطلعوا على ما لهم من عقائد . واتجاهات فكرية .. ومذهبية ، متعددة . كما يعرض لموقف المسلمين — وهو موقف يختلف من طائفة الى أخرى — فى مواجهة هذه العقائد والاتجاهات ..

※ ويستهدف بالذات : بيان أن تفرق المسلمين فى مواجهة المذاهب والمدارس الفكرية والثقافية التى كانت لغير المسلمين عند الاتصال بهم ، لا تعود **الى كتاب الله ، وسنة رسـوله الصحيحة** عليه السلام . بل تعود الى عوامل سياسية ، وعنصرية متوطنة فى تجمعات المسلمين .. والى عـوامل خارجية دفعت بعضهم الى الرفض والبعض الآخر للقبول ، لما انكشف لهم من عناصر الثقافة ، والفكر الأجنبى . وهذه العوامل دائرة مع الزمن والأيام التى تمر بهم .

※ ويكشف عن الأبعاد التى يحدد بها **ابن تيمية** دعوته الى المسلمين : الى وقفة من الطائفية ، والمذهبية التى تفشت فى الأمة الاسلامية ، ومزقتها الى مجموعات يخاصم بعضها بعضا . وهى وقفة المؤمن بكتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة ، عليه السلام .. والناقد المتريث لما عدا هذين المصدرين ، رغبة فى اضعاف **الشقاق** على الأقل ، وتمهيدا للوصول الى وحدة الكلمة بينهم . وهى **كلمة القرآن ، والسنة** الموضحة لما أجمل فيه .

※ ويربط بين العمل الفكرى للمسلمين فى الحاضر ، بما كان لهم فى الماضى . وهو عمل غايته الدفاع عن الاسلام فى وجه التحديات والانحرفات ، التى يعلنها الحاقدون ضده ، من وقت لآخر .

※ والكتاب **ينتهى** الى القول الصريح : بأن « **العصمة** » هى فى جانب **الله وحده** وحيا فى كتابه .. وتبليغا فى السنة الصحيحه لرسوله صلى الله عليه وسلم . كما ينتهى الى أن الفكر الاسلامى فى مؤلفات المسلمين العديدة ليس فى مستوى واحد : فى النضوج .. ووضوح الموضوع .. والقرب دين الله .. والريادة فى الرأى . وانما هو صاحب مستويات عديدة ، مختلفة . وسيظل الاعجاز .. وستظل القدوة لجميع المؤمنين ، **لكتاب الله وحده** : فى رسالته .. وفى تعبيره وفى مبادئه .

مكتبة وهبة